خیال بھی نہین ہے کہ مین اس سے واقف ہون مین اوس کے بعد مین ایک دوسرے شخص کے پاس گیا جو اس سے بھی زیادہ عقلمندی مین مشہور تھا اور نتیجہ بالکل وہی ہوا۔ اور وہان بھی مین نے اسکو اور بہت سے دیگر اشخاص کو اپنا دشمن بنا لیا۔

(۷) اسیطرح سے مین یکے بعد دیگرے بہت سے لوگون کے پاس گیا مین نے دیکھا کہ میرے دشمن ہر روز بڑہتے جاتے ہین جس سے مجھکو بہت رنج اور فکر ہوا۔ تاہم مین نے یہہ ہی سوچا کہ ایشر کی آگیا سرا و پر ہے۔ اسلیے مین ہر ایک شخص کے پاس جو کہ عالم سمجھے جاتے تھے جاتا اور دیوتا کے بیان کے مطلب کی تلاش کرتا۔ اے باشندگان اتھنس مین تم سے سچ کہتا ہون اس تحقیقات کا جو مین نے ایشر کی آگیا سے شروع کی تہی یہ نتیجہ ہوا کہ مین نے معلوم کیا کہ وہ لوگ جو بہت بڑے عقلمند مشہور ہین بہت کم عقل رکہتے ہین اسکے برعکس وہ لوگ جو معمولی آدمی خیال کئے جاتے ہین اور حقارت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہین انکے بہ نسبت تحصیل علم کے لیے بہت زیادہ لائق ہین۔ اب مجکو ان آوارہ گردیون کا بیان کرنا چاہیے جو مین نے ہرکیلیز (Hercules) کی طرح دیوتاؤن کے بیان کو پورا تصدیق کرنیکے لیے اختیار کین پولیٹکل (ملکی) معاملات سے واقفیت رکہنے والون کے بعد مین شاعرون ناٹک لکھنے والون اور دیگر اشخاص کے پاس گیا اس خیال سے کہ وہان ضرور مین اپنے اپکو انسے زیادہ جاہل پاونگا۔ اسلیے مین نے ان نظمون کو لیا جنکو کہ اونہون نے بڑی محنت سے طیار کیا تہا اور اس امید سے کہ ان سے کچہ سیکہون انکا مطلب دریافت کیا۔ اے میرے دوستو مجہے تم سے سچ کہتے ہوئے شرم آتی ہے لیکن مجکو سچ کہنا لازمی ہے حاضرین مین سے قریب قریب ہر ایک ان شاعرون کی تصنیفات کی بابت ان شاعرون کی بابت زیادہ بیان کر سکتے ہین پس مجکو جلد معلوم ہو گیا کہ شاعر جو تصنیف کرتے ہین وہ عقل سے نہین کرتے بلکہ مانند پیشین گو اور نجومیون کے جو بہت سے باتین کہتے ہین اور کچہ نہین سمجہتے ایک قسم کی قدرتی طاقت اور الہام یا دہن سے شاعرونکی بہی مجکو یہی حالت معلوم ہوی اور اسکے ساتہہ ہی مین نے یہہ بہی دیکہا کہ

پوجاریون نے جواب دیا کوئی نہین کیری فن Chaerephon خود زندہ نہین ہے لیکن اوسکا بہائی جو یہان موجود ہے میری بیان کی تصدیق کریگا۔

۶۔ اب آپ سمجہین گے کہ مین یہ حالات کیون بیان کر رہا ہون مین آپ لوگون کو اپنی بدنامی کی اصلیت تبلانا چاہتا ہون جب مین نے دیوتا کے قول کو سنا مین سوچنے لگا دیوتا کا اس مہمل بیان سے کیا مطلب ہے؟ مین بخوبی جانتا ہون کہ مجہکو کچہہ بہی عقل نہین ہے تو یہہ کہنے سے کہ سقراط سب سے زیادہ عقلمند ہے دیوتا کی کیا مراد ہو سکتی ہے یہہ نہین ہوسکتا کہ وہ جہوٹ بولتا ہے کیونکہ وہ دیوتا ہے اور جہوٹ نہین بول سکتا عرصہ دراز تک مین اوسکا مطلب نہین سمجہہ سکا تب بہت لاچار ہوکر مین نے اوسکی تلاش اسطرح شروع کی مین ایک شخص کے پاس گیا جو عقلمندی کے لیے مشہور تہا اس خیال سے کہ کم از کم وہان دیوتا کا جواب غلط ثابت ہوجائیگا اور مین دیوتا کو اسکی غلطی تبلا سکونگا اور کہونگا "تم کہتے تہے کہ سقراط سب سے زیادہ عقلمند ہے لیکن یہہ شخص مجہہ سے بہی زیادہ عقلمند ہے"۔ پس مین نے اوس شخص کی جانچ کی۔ مجہے اوسکا نام تبلانیکی ضرورت نہین ہے وہ ایک پالیٹیشن (ملکی معاملات سے تعلق رکہنے والا) تہا لیکن اے باشندگان اتہنس نتیجہ یہہ ہوا۔ جوہین مین نے اوس سے گفتگو کی مجکو معلوم ہوگیا کہ بہت سے لوگ اسکو عقلمند سمجہتے ہین اور خاصکر وہ اپنے آپکو بہت ہی عقلمند سمجہتا ہے تاہم وہ عقلمند نہین ہے تب مین نے اسپر یہہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تم عقلمند نہین ہو گو تم اپنے آپکو عقلمند خیال کرتے ہو۔ اس کوشش سے مین نے اوسکو اور حاضرین مین سے بہت سون کو اپنا دشمن بنالیا۔ جب مین وہان سے چلا آیا مین سوچنے لگا "مین اس آدمی سے زیادہ عقلمند ہون۔ ہم دونون کچہہ علم نہین رکہتے لیکن وہ خیال کرتا ہے کہ مین عالم ہون اور گو کچہہ نہین رکہتا۔ مین بہی کچہہ علم نہین رکہتا لیکن اپنے آپکو عالم بہی نہین سمجہتا کم از کم اوس بات مین مین اوس سے زیادہ عقلمند ہون کہ مین جس بات کا علم نہین رکہتا اوسکی بابت میرا یہہ

لوگون کو ناپسندی۔ اگر تم مین اور لوگون سے کوئی نرالی بات نہوتی تو تمہاری بابتہ یہہ قصہ
اور افواہین نہ پھیلتین اسلیے تم بتلاؤ کہ تمہارا شغل کیا ہے تاکہ ہم عدم واقفیت مین فیصلہ نکرین
میری راے مین یہہ معقول سوال ہے اور مین اسبات کے تشریح کرنے کی کوشش کرونگا
کہ جسکی وجہ سے بیجا الزام مجھپر لگاے جاتے ہین اور مجھکو بدنام کیا جاتا ہے اب غور سے سنیئے
آپ مین سے کچھہ صاحب شاید یہہ خیال کرینگے کہ مین مذاق کر رہا ہون لیکن مین آپکو یقین دلاتا ہون
کہ مین آپ سے کل سچا سچا حال بیان کرونگا اے باشندگان ایتھنس میری اس بدنامی کی
وجہ صرف ایک خاص قسم کی عقلمندی ہے لیکن وہ کس قسم کی عقلمندی ہے؟ میری راے مین
وہی عقلمندی جو انسان کو ممکن ہے۔ اوسکی وجہ سے شاید دراصل مین عقلمند کہا جا سکتا ہون
لیکن وہ لوگ جنکا مین ابھی ذکر کر رہا تھا شاید ایسا علم رکھتے ہین کہ جو انسانی علم سے زیادہ ہے
اور جسکو مین بیان نہین کر سکتا کیونکہ مین اوسکی بابتہ کچھہ نہین جانتا اور اگر کوئی شخص کہے کہ
مین اوسکو جانتا ہون تو وہ جھوٹ بولتا ہے اور مجھپر اتہام لگایا چاہتا ہے اے باشندگان
ایتھنس اگر آپ کا یہہ خیال ہو کہ مین تکبرانہ گفتگو کر رہا ہون تو بھی مجھکو مت روکو جو کچھہ مین کہنے
والا ہون وہ میری گفتگو نہین ہے مین بتلاؤنگا کہ اوسکا کہنے والا کون ہے اور اوسپر آپکو اعتبار
کرنا چاہیے مین اپنی دانائی یا عقلمندی اور اوسکی اصلیت کی تصدیق کرنے کیلیے ڈلفائی
کے دیوتا کو پیش کرونگا تم کیری فن Chærephon. کو بھولے نہین ہوگے
جو بچپن سے میرا ساتھی تھا وہ جمہوری سلطنت کے معاونون کے ساتھہ جلاوطن
ہوا تھا اور انکے ساتھہ واپس چلا آیا تھا۔ تمکو اوسکی خصلت بھی یاد ہوگی۔ جسکام کو وہ
شروع کرتا تھا اوسکی تعمیل مین کیسا سرگرم رہتا تھا۔ ایکبار وہ ڈلفائی Delphi
کو گیا اور دیوتا سے یہہ سوال کر بیٹھا اے میرے دوستو مین آپ سے یہہ التجا کرتا ہون کہ
شور نکرو۔ اوسنے یہہ سوال کیا کہ سقراط سے زیادہ بھی کوئی شخص عقلمند ہے یا نہین؟

پروڈیکس Prodicus ساکن سی اوس Ceos اور ہپیس Hippias ساکن ایلیس Elis کرتے ہین کیونکہ آپکے دوستون مین سے ہر ایک کسی شہر کو چلا جاے وہان کے نوجوان اپنے ہموطنون کا ساتھہ چھوڑ دینگے اور بڑی خوشی سے روپیہ دیکر انکے ساتھہ رہنا پسند کرینگے۔

اور مینے سنا ہی کہ ایک اور عالم پیرس کا اسوقت ایتھنس مین مقیم ہے۔ مین کیلیس Callias وِلد ہیپونی کس Hipponicus سے ملا تھا کہ جسنے تعلیم پر اسقدر روپیہ خرچ کیا ہے کہ جتنا باقی اور سبنے ملکر بھی نکیا ہوگا۔ کیلس کے دو بیٹے ہین۔ مین نے اوس سے کہا کیلیس اگر تمہارے دو بیٹون کی بجاے بچھڑے یا بچھیرے ہوتے تو اونکی تعلیم کے لیے آسانی سے ایسا شخص ملجاتا جو اونکی تعلیم کو جو اونکے لیے ممکن ہے پوری کر دیتا۔ وہ شخص کسان ہوتا یا سائیس ہوتا لیکن اب جبکہ آپکے بیٹے بنی انسان ہین۔ آپ اونکی تعلیم کے لیے کسکو مقرر کرنا چاہتے ہو۔ کون ہے جو انسان کی اصلیت کو سمجھتا ہے اور اُس کمال کو جو انسان سے جو انسان کے لیے ممکن ہے۔ مین خیال کرتا ہون کہ تم نے اپنی بیٹون کے لیے اس بات پر ضرور غور کیا ہوگا۔ ایسا کوئی شخص ہے یا نہین؟ اوسنے جواب دیا کہ بیشک ہے مینے سوال کیا کہ وہ کون ہے؟ اور کہا کا رہنے والا ہی؟ اور اوسکی فیس کیا ہے؟ اوسنے جواب دیا کہ اوسکا نام ایوی نس Evenus ہے اور وہ پیرس کا رہنے والا ہے اوسکی فیس پانچ مینا ہے۔*

تب مینے سوچا کہ اگر ایوی نس درحقیقت اس فن کو جانتا ہے اور ایسی عمدہ تعلیم دیکتا ہے تو وہ ایک خوش قسمت آدمی ہے اگر مجکو یہ علم آتا ہوتا تو مین اپنی آپکو بڑا خوش قسمت سمجھتا۔ اور بڑا فخر کرتا لیکن اے باشندگان ایتھنس سچ تو یہ ہے کہ مجھکو یہ علم آتا ہی نہین۔

(۵) شاید آپ مین سے کچھ صاحب یہ جواب دینگے کہ اے سقراط تمہارا یہ کیا شغل ہے کیون تمپر یہ اتہام لگائے جاتے ہین تم ضرور کسی ایسے شغل مین مشغول ہو جو تمام

---

* ایک یونانی سکہ جو قریب ۹ پونڈ کے ہوتا تھا۔

کرنا جینیون کا دین و ایمان - آریہ لوگ ست کی تعلیم دیتے ہین مگر ہون کو راہ نیک دکھاتے
ہین اور موکش کا صاف طریقہ بتلاتے ہین - مزخرفات سے کوسون دور ہین اور بدلیات سے
سراسر نفور - نہ مذہب کیوجہ سے کیکو قابلِ نفرین خیال کرتے ہین بلکہ بنی نوع انسان سے محبت
کا دم بھرتے ہین -

اے لالہ صاحب درِ لے جینی بھائیو -

لالہ سورج بھان دیوبندی کی تحریر کا ہمنے اسغرض سے جواب نہین دیا ہے کہ ہم لالہ صاحب
کی تحریر سے آزردہ ہوے ہون بلکہ ہم نے رسالہ آریہ سماچار کے قیمتی صفحے آپکی نذر اسلیے کیے ہین
کہ جھوٹ سچ کی جانچ ہوجاوے - ہم آپسے نہایت مودبانہ درخواست کرتے ہین کہ آپ حق و
ناحق مین راست و باطل مین تمیز کیجیے اور جھوٹ کو چھوڑ کر سچ کو لیجیے مفت کی طعنہ زنی بے سود
ہے اگر آپ حق کے متلاشی ہین تو میدان مین آئیے ست است کے تمیز کیلیے آریہ سماج ہر وقت
موجود ہے - پرمیشور کی ہستی کے قایل ہو اور ویدمارگ کی پناہ لو ورنہ جین مت کی بدولت نجات
پانا معلوم اور دنیاوی تکالیف سے چھوٹنا مفہوم - ہم آپکے خیرخواہ ہین بدخواہ نہین - وہ دہرم
جسکو آپ ہیرا سمجھنے مین کانچ ہے جسم خوشنما نہین بدنما و ناپخ ہے - وہ راستہ جسپر آپ چلنا چاہتے ہین
شہوکرین کھلانیوالا اور گڑھون مین گرانیوالا ہے ہم آپکو ویدک جیسے افضل دہرم کی دعوت دیتے ہین
آپ اسے منظور فرمایئے پرمیشور آپکو راہ نیک پر چلنے کی توفیق عطا کرے آمین ثم آمین -

مہاتما سقراط

آپ بیتی

(سلسلہ کے لیے دیکھو آریہ سماچار کی جلد ۱ نمبر ۲ کا صفحہ ۲۳)

(۸) لیکن اصل بات یہہ ہے کہ ان قصون مین سے ایک بھی سچا نہین ہے شاید
آپ نے یہہ سنا ہو کہ مین لوگون کو تعلیم دینے کا منصوبہ کرتا ہون - اور اون سے روپیہ طلب
کرتا ہون لیکن یہ بھی سچ نہین ہے - گو میری رای میں تعلیم دینے کی لیاقت ایک عمدہ
بات ہے جیساکہ گارجیاس Gorgias ساکن لیانٹنی Leontini

خلاف قلم اوٹھایا معلوم ہوتا ہے لالہ صاحب کو ست شاستر و نیز عبور کامل حاصل ہی
کیونکہ آریہ ورت کے بڑے بڑے مہاتما اور اچارجون کی تحریرات کے خلاف یہ بات
قایم کیگئی ہے کہ چونکہ جیو کا لکشن راگ دویش ہے" یہ فقرہ سوائے فاضل اجل کے اور
کس کے قلم سے نکلسکتا ہے۔ لالہ صاحب کے نزدیک شاید جینی پنڈت ہی آریہ ورت
کے بڑے بڑے مہاتما اور اچارجون کی فہرست مین شامل ہونگے۔ کیونکہ جنکو وید مت
انویایی رشی مانتے ہین اونکا قول تو ہی نہین۔ مہرشی گوتم مہاراج تو نیایہ درشن مین جیو کا
یہ لکشن لکھتے ہین इच्छाद्वेष प्रयत्न सुख दुःख ज्ञानान्यात्मनो लिङ्गमिति
ویشیشک درشن کے کرتا نے بہی इच्छाद्वेष کو جیو کے لکشن مین شامل کیا ہے لالہ جنا
کیا آپ کے خیال مین جیو کے لکشن کچہہ اور ہین ہم تو تمام جیو دن مین یہی لکشن پاتے ہین
ہم بھی تسلیم کرتے ہین کہ صفت موصوف سے علیحدہ نہین ہو سکتی لیکن اسکے معنی
نہین ہین کہ وہ صفت ہر وقت ہر حال مین ظہور مین آتی رہتی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب
موقعہ ہوتا ہے تب وہ صفت ظاہر ہوتی ہے لیکن موصوف مین اس صفت کے ظاہر کرنیکی
قابلیت ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے ہر شخص مین اگر وہ تندرست ہو چلنے پہرنے کی قابلیت
موجود ہوتی ہے لیکن اگر وہ بیٹھا ہے اور چلتا پہرتا نہین ہے تو اس کے یہ معنی نہین ہو سکتے
کہ اوسکے چلنے پہرنے کی صفت زایل ہوگئی اسیطرح جیو مکتی کی حالت مین صرف آنند ہی بھوگتا ہے
مگر اوسکی اور صفات معدوم نہین ہو جاتین جب وہ جنم لیتا ہے پہر موقعہ موقعہ پر وہ صفات ظاہر ہوتی
آتی ہین اسلیے راگ دویش سے چھوٹنا امر ممکن ہے جیو کی مکتی آپکے دہرم مین نہین
ہو سکتی آریہ دہرم مین تو موکش کا راستہ بالکل صاف ہے۔ جناب راگ دویش تو مستحکم قایم کرنا
آپکے مت مین سکہایا جاتا ہے اور بغض و نفاق کی تعلیم دیکر جگت مین دہم مچایا جاتا ہے
دنیا کے جہگڑے اور پاپ کرم جین مت سکہاتا ہے اور لوگون کو گمراہ بناتا ہے ناممکن الوقوع
باتون مین اعتقاد کرنا جین مت کی جان ہے اور غیر مذاہب والیکو حقیر خیال کرنا اور انسے نفرت

جین بودہ مت سے باہر کسیطرح نہین نکل سکتا لالہ صاحب فرمائیے ہم کسکو صحیح مانین راجہ صاحب
کی اوس تحریر کو جو اتہاس تمر ناشک مین درج ہے یا اوسکو جو آپنے راجہ صاحب موصوف کے نام
سے شایع کی ہے۔ ستیارتھ پرکاش مین صاف حوالہ اتہاس تمر ناشک کا دیا ہوا ہے پر جا ہی
تعجب ہے کہ لالہ ٹھاکرداس نے اوس کتاب کو بغیر دیکھے ہی راجہ صاحب کے خط کو جو آپنے چھاپا ہے
اصلی نہین خیال کرتے جبتک کہ آپ ثابت نہ کردین اسصورت مین یا تو راجہ صاحب جھوٹ بولنے
کے مرتکب ہوئے یا آپ۔ شوامی جی مہاراج اس الزام سے بالکل بری ہین اس سے صاف
معلوم ہوتا ہے کہ لالہ ٹھاکرداس نے سوامی جی کی ذات بابرکات پر جب نے اعتراض جڑے ہین
اور محض لغو و بے بنیاد اتہام اونکے سر مڑے ہین۔
جب لالہ ٹھاکرداس صاحب نے سوامی جی کو توہین مذہب کی نالش کی دہمکی دی تو کیون نالش
دایر کرکے اپنے کلام کی پیروی نکی ہم تو لالہ ٹھاکرداس کو تب سچا جانتے جب عدالت مین اپنے
دعوے کو سچا ثابت کرتے۔ یون تو من مانی رام کہانی ہر ایک کوئی گا سکتا ہے کسیکی زبان تو
کوئی روک ہی نہین سکتا لیکن عاقل راست باز اوسیکو سمجھتے ہین جو کہے وہ کر دکھائے نہ
اوسکو جو صرف باتین ہی بنائے کسی نے کیا ہی عمدہ کہا ہے سہ نہین ہوتا ہے قول اہل صفا رد
شش ہے قول مردان جان دارد۔
قولہ ہم بڑے افسوس کے ساتھ ظاہر کرتے ہین کہ سوامی دیانند سرستی جی نے جسطریقہ کی
بنیاد ڈالی ہے جسکو اونکے مقلد آریہ دھرم کہکر پیرو ہو رہے ہین انہین اس آریہ ورت کے
بڑے بڑے مہاتما اور اچاریون کی تحریرات کے خلاف یہ بات قایم کیگئی ہے کہ چونکہ جیو کا
لکشن راگ اور دویش ہے اور لکشن وہ ہوتا ہے جو موصوف سے کبھی اور کسی حالت مین علیحدہ
نہین ہو سکتا اسواسطے راگ اور دویش کبھی جیو سے چھوٹ نہین سکتا یعنی نجات ابدی یا پرم
آنند ویدوی یعنی مکتی کبھی جیو کو حاصل نہین ہو سکتی وغیرہ۔
اقول لالہ صاحب تو بالکل دنیا کی کان ہی نکلے ہم نے فضول ایسے عالم کی تحریر کے

۴۔ کلپ بہاشیہ۔

۵۔ رتن سار و وبک سار وغیرہ وغیرہ مفصل دیکھو ستیارتہ پرکاش سملاس ۱۲

جینی لوگ اپنی کتب دوسرے مذہب والونکو نہین دکھلاتے اور انکو سوائے جینیون کے ہر ایک سے چھپاتے ہین۔ اگر دیگر کتب مذہبی کیطرح آپ کے گرنتھ پبلک کو معلوم ہوجائین تو نہ جانے وہ انپر کیا آفت ڈہائین اور اونکا کتنا مضحکہ اڑائین۔ اگر انکی کتب مین ایسے ناممکنات نہ ہوتین تو کوئی وجہ نہین تہی کہ آپ اونکو مندر ونکی تنگ و تاریک کوٹہریون مین بند رکھتے اور کبھی روشنی کیصورت نہ دیکھنے دیتے۔ اگر آپ جین مت کے پیرو ان عقل مین پورا پاتے تو ہرگز غیر مذہب کیطرح اوسکا عام طور پر ایڈیشن کر دیتے کر نہ فرماتے جب عوام تو آپ کے کتب معلوم نہین تو آپ ہر ایک گرنتھ کو کہ سکتے ہین کہ یہ جینیون کے گرنتھ نہین ہین آپ اگر اپنے آپکو سچا سمجھتے ہین اور اپنے مذہب کی عزت کو قایم رکھنا چاہتے ہین تو آپ سے مقابلہ سے جی نہ چرائیے اپنے مستند گرنتھون کو شایع کیجے دیگر کتب کیطرح اونکو عوام کو دیکھنے دیجیے پہر جو آپ فرمائینگے اوسکو وقعت کی نظر سے دیکھا جائیگا اور روپوشی کا الزام آپ پر نہ لایا جائیگا اس پر مذہب کی خاصیت کو چہوڑیے اور روشنی مین آئیے منہ نہ موڑیے وہ سوال وجواب جنکو آپ سرب درشن سنگرہ سے نقل کیا ہوا فرماتے ہین سرب درشن سنگرہ سے نہین بلکہ پرکرن رتناکر کے بہاگ دو سے لیے گئے ہین مفصل دیکھو سملاس ۱۲ صفحہ ۵۱۴ طبع دوم ناستک کا سمبہاد

جین مت اور بودہ مت .... ایک ہین یا الگ الگ اس بارہ مین ودوان لوگ مختلف الرائے ہین بعض اونکو ایک جانتے ہین اور بعض اونکو الگ الگ مانتے ہین سوامی جی مہاراج نے اپنی رائے کی تائید مین ثبوت اور دلایل دیے ہین چنانچہ امر سنگہ جینی مصنف امرکوش جن اور بودہ کو ایک لکہتا ہے دیکھو امرکوش کانڈ ۱ ورگ ۱ شلوک ۸ و ۹ وانیز دیکھو ستیارتہ پرکاش طبع ثانی صفحہ ۴۱۲ و ۴۱۳۔ راجہ شو پرشاد انتہاس تمر ناشک حصہ سوم مین جینی اور بودہ مت کا ایک ہونا تسلیم کرتے ہین اور نہایت زور سے لکہتے ہین کہ

سرب درشن سنگرہ مین کچھہ سوال جواب سمجھانیکی غرض سے لکھے گئے ہین سوامی جی نے مخالف کے اعتراض کو لیکر ستیارتھ پرکاش مین لکھدیا کہ جین مت مین ایسا لکھا ہے وغیرہ وغیرہ۔

اول۔ جہوٹ کی تعلیم آریون کو نہین بلکہ جینیون کو دی گئی ہے جیسا کہ اون کے گرنتھون سے ظاہر ہے۔ آریون کو تو ہمیشہ سچ بولنے اور سچ ہی ماننے کی ہدایت کیگئی ہے اور اس سے ہر شخص جسنے ویدادی ست شاستر ونکو پڑہا ہے ماہر ہے۔ آریہ لوگ ستیہ پر فدا اور استیہ سے جدا ہین جینی جھوٹ پر دلدادہ اور سچ سے گریز کرنے پر مستعد وآمادہ سوامی جی کو کسی خاص مذہب کا جاری کرنا مد نظر نہتہا اور ونکو دیگر مذاہب سے کسی قسم کا پرخاش اور شبہ نہتہا ویدک ست کو از سر نو زندہ کرنا اونکا مقصود دلی تہا اور جہوٹے مذاہب سے اوسکی حفاظت کرنا اونکا منشا اصلی اگر آپ وید شاستر کی تعلیم سے بہرہ ور ہوتے تو اتنا وقت فضول اعتراضات مین نہ کہوتے۔ یہ کلمے ہرگز زبان پر نہ لاتے اور آریہ دھرم کو نیا دہرم نہ بتلاتے سوامی جی مہاراج کو صرف سچ کی تلاش تہی اور اسلیے اونکو دیگر مذاہب کا کہنڈن کرنیکی ضرورت پڑی۔ ستیارتھ پرکاش مین غیر مذاہب کی بابت جو کچھہ لکھا ہے وہ غیر مذاہب کی مستند کتابون سے لیا ہے اور اون کے باب فصل وغیرہ کا جابجا پتا دیاہے۔ سوامی جی نے جین مت کے بارہ مین پہلے جین گرنتھون کا پرمان دیاہے اور پہر اوسکا کہنڈن کیا ہے سوامی جی مہاراج نے بارہوین سملاس مین جین گرنتھون کے نام صاف صاف تحریر فرمائی ہین لیجیے ہم نیچے اونکے نام تحریر کرتے ہین اور اسکا انصاف کہ آیا وہ جین گرنتھ ہین یا نہین آپ اور تمام جینیون کی کانشنس پر دھرتے ہیں

۱۔ آپت نسچے النکار مصنفہ چندرسو۔
۲۔ پرکرن رتناکر مطبوعہ بمبئی
۳۔ شرادہ دن کرتیہ

ہار جیت کو بچا سکین مگر آریون کیطرف سے ایسی حالت مین بھی بجای سوال و جواب فریقین
شایع کرنے کے ایک منظم چھاپا گیا۔

اقول چہ دلاورست دزدے کہ بکف چراغ دارد حضور آریونکی جانب سے شاستر ارتھ
فیروزآباد معہ تمام سوال و جواب و جملہ خط و کتابت متعلق مباحثہ ۱۸۸۹ء مین شایع ہو چکا
ہے تاکہ پبلک ہار جیت کو بچا سکے مگر اسحالت مین بھی جینیون نے اس خوف سے مبادا
کہ ساری قلعی کھل جاے اور مفت مین کرکری ہو اصل واقعات کو پبلک کے پیش نظر
کرنیسے گریز کیا اور ایک کتاب بنام نہاد مباحثہ فیروزآباد چھاپ دی جسمین بہت سی
غلط بیانیان کرکے پبلک کو دہوکے مین ڈالا اور اپنی بگڑی کو بنانا چاہا مگر آریون نے اصل
حالات طبع کرکے واقعات کی اصلی حالت دکھادی اور جینیون کی تمام کوشش خاک مین ملادی
اور تمام راز طشت از بام اون کے جہوٹ کیوجہ سے اونکو بدنام کردیا۔

ہم اپنے قلم کو اون ناپاک الفاظ سے جنکے کہ لالہ صاحب نے سوامی جی مہاراج کو یاد کرنا
مناسب خیال کیا ہی گندہ کرنا نہین چاہتے اور اسلیے لالہ صاحب کی اصل تحریر درج کرنیسے باز
رہکر صرف اوسکا مطلب لکھتے ہین۔

قولہ لالہ صاحب فرماتے ہین کہ آریون کو جہوٹ کی تعلیم دی گئی ہے سوامی جی کو چونکہ
ایک مذہب کا جاری کرنا مد نظر تہا اسلیے دیگر مذاہب کا کہنڈن کرنا ضروری ہوا اور ستیارتھ
پرکاش مین سوامی جی نے جو کچھ جین مت کی بابت لکھا ہے وہ کسی جین گرنتھ مین نہین پایا
جاتا۔ سوامی جی کو لالہ ٹھاکر داس جینی گوجرانوالہ نے توہین مذہب کی نالش دایر کرنیکی دہمکی
دی تو سوامی جی نے کہا کہ یہہ شلوک جینیون سے منسوب کر لکھے گئے ہین پھر کہا کہ چارواک
کے ہین اور چارواک بودھ اور جین مت ایک دوسرے سے بہت تعلق رکھتے ہین اور یہ تعلق
انہون نے راجہ شیو پرشاد کی کسی کتاب مین دیکھا ہے۔ راجہ شیو پرشاد سے لالہ ٹھاکر داس
نے دریافت کیا تو انہون نے جواب دیا کہ بودھ اور جین مت سناتن سے بھن بھن چلے آتے ہین

یہی کہا کہ میلے پر ہمارے پنڈت لوگ اوپدیشہ آوینگے ہجکو جب سیٹھ صاحب نے کیطرح سے اوس سمہ شاستر ارتہ کرنا سویکرت نہ کیا تو سوامی بھاشکرانند سرسوتی جی بانکی پور کو بیدہارے ؟

لالہ صاحب ذرا روبرو آئیں اور صدق دلسے فرمائیں کہ بہانہ بنکر ٹالی کار کسنے تلاش کیا کون سامنے آیا اور کسنے منہ چھپایا۔

قولہ مباحثہ اگرچہ درمیان آریہ اور جینی کے تھا اور فریقین کیطرف سے دو دو اصحاب مباحثین قرار پاچکے تھے مگر تاہم انکو دوسرے دن پنڈت ٹھاکر پرشاد صاحب کو آگرہ سے لانا پڑا اور تیسرے دن خواہش کی کہ پنڈت دیوی دت کی جگہ پنڈت ٹھاکر پرشاد کو مقرر کریں اسپر پنڈت چھیدا لال صاحب جینی نے اعتراض کیا کہ ہم پنڈت ٹھاکر پرشاد سے مباحثہ کرنے کے لیے خوشی سے راضی ہیں اگر پنڈت صاحب یہہ تحریر کردیں کہ ہم آریہ ہیں وغیرہ۔

اقول یاد رہگوی تیرا ہی آسرت اس سے بھی صریح جھوٹ کیا ہوگا۔ پنڈت ٹھاکر پرشاد نے لیئے دیا لکھیانون مین یہہ کہا تہا کہ جو آریہ ہوگا وہ تو غیر آریہ ہوگا مین سونے کے پتر پر رجسٹری کراسکتا ہون کہ مین آریہ ہون دیکھو شاستر ارتہ فیروزآباد صفحہ ۵۶ - کیا یہہ تحریر اس سے زیادہ نہین ہے پھر جینیون نے پنڈت ٹھاکر پرشاد جی سے شاستر ارتہ کرنے مین کیون چون وچرا کی۔

قولہ پایا پنڈت بھیم سین دویدی صاحب یہہ لکھدین کہ ہم ہار گئے ایسا لکھنا تو آریاون نے مناسب سمجھا مگر آئیندہ وغیرہ کہہ کر ٹال دیا۔

اقول ناظرین شاستر ارتہ فیروزآباد ملاحظہ فرمانے سے تو بخوبی معلوم ہوجائیگا کہ گریز جینیون کیطرف سے ہوی نہ کہ آریون کیجانب سے

قولہ یہہ مباحثہ دستخطی فریقین جینیون کی طرف سے چھاپا گیا تاکہ سب صاحب خود

قولہ چنانچہ شاستر ارتھ فیروزآباد کا نتیجہ اظہر من الشمس ہے۔

اقول جی ہان بجا ہے اس شاستر ارتھ کا نتیجہ اظہر من الشمس ہے اور وہ یہہ ہے کہ جینی آریون سے تاب مقابلہ نہ لا سکے اور آریہ جینیون سے اپنے سوالونکا جواب شافی نہ پا سکے۔

قولہ سنہ میں سوامی بھاسکرانند آریہ سماج کے ایک معزز اور مشہور عالم شہر فیروزآباد میں تشریف لائے اور لکچر دینے کی دہوم مچائی۔ آریہ سماج فیروزآباد نے سوامی صاحب کا تشریف لانا غنیمت سمجھکر سیٹھ پھول چند صاحب جینی سے درخواست مباحثہ کی چنانچہ سیٹھ صاحب نے اُسکو منظور کر کے اور تاریخ مباحثہ مقرر کر کے پنڈت پنا لال صاحب کو مطلع فرمایا۔۔۔۔ پنڈت صاحب کے تشریف لانے سے سوامی صاحب سخت لاچار ہوے اور لاچار کوئی بہانہ بنا کر بلا مباحثہ رہائی کا رستہ تلاش کیا اور چنپت ہوے۔

اقول ہم یہان سوامی بھاسکرانند کے متعلق نتیجہ شاستر ارتھ فیروزآباد (جو آریہ پرتی ندہی کی جانب سے چھپ گیا ہے) صفحہ ۵۰ سے نقل کرتے ہین تا سیہ روے شود ہر کہ درو غش باشد۔

"سوامی بھاسکرانند یہان سے جب پدہارے تب پنڈت پنالال کا پتہ اس آشیہ کا آگیا کہ مین اس سمے نہین آسکتا میرے پیر مین پھوڑا ہے جب پنالال نے پھوڑے کا بہانہ کیا تب سیٹھ صاحب (پھولچند) نے چترویدی کملاپتی صاحب اور اوکت سوامی جی سے یہہ کہا کہ اب ہمارا تمہارا شاستر ارتھ مت بننے کا میلے پر یعنی تاریخ ۸ مارچ ۱۸۹۹ع سے اوتسو ہوگا اُسکو سب سجن میلے پر کار جانتے ہین کہ جب پنالال نہ آئے تو بھی سوامی بھاسکرانند جی نے ۱۰ فروری کو آپنے دیاکھیان مین یہہ کہا کہ یدی اب بھی کوئی پرتشٹھت جینی یہہ کہے کہ ہم کل یعنی ۱۰ فروری ۱۸۹۹ع کو پنڈت پنالال کو اوشیہ بلالین گے تو مین کیا ہی بانکی پور کے شاستر ارتھ مین نہین جاؤنگا حالانکہ میرے پہونچنے کے لیے وہانسے تار آگیا ہے اسکو کسی جینی نے کل کے لیے یعنی تاریخ ۱۱ فروری کو سویکرت نہین کیا اور سیٹھ پھولچند صاحب

سائنس دان بھی مادہ کی یہی تعریف کرتے ہیں کہ جو خود بخود حرکت نہ کر سکے لیکن حرکت دینے پر اگر کوئی رکاوٹ واقع نہ ہو تو برابر متحرک ہے۔

لالہ صاحب فرماتے ہیں کہ حرکت حیوان میں بھی ہوتی ہے لیکن وہ حرکت اصلی نہیں ہوتی بلکہ کسی چیتن کی دی ہوئی ہوتی ہے۔ ہوا اور بدن کے گلنے کے وقت بدن کے ذروں کی حرکت گردش زمین اور تموزت آفتاب کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ زمین وغیرہ کو حرکت دینے والا سوائے ذات باری چیتن سروپ پرماتما کے اور کوئی نہیں۔

یہاں تک تو لالہ صاحب کی اس تحریر کا جواب دیا گیا جو مباحثہ کے متعلق تھی اب لالہ صاحب کی مہذبانہ کارروائی ملاحظہ فرمائیے اور عش عش کیجیے۔ لالہ صاحب نے آریوں اور آریہ سماج کے پاک منادبانی کو پانی پی پی کر کوسا ہے اور گالیوں کی بوچھاڑ سے خوب ہی کلیجہ ٹھنڈا کیا ہے۔ ہم لالہ صاحب کی اس عنایت کے بدل مشکور ہیں اور اگرچہ کلوخ انداز را پاداش سنگ است لیکن ہم ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ عادت سے مجبور ہیں اور ہم لالہ صاحب کو بھی صلاح دیتے ہیں سہ دہن خویش بدشنام میالا زنہار این زرقلب بہ ہر کس کہ دہی باز دہد

اب ہم لالہ صاحب کے بے بنیاد معقولوں کی معقول تردید کے لیے قلم اٹھاتے ہیں اور ہر ایک اعتراض کا جواب باصواب سناتے ہیں۔

قولہ جب تحریرات مذکورہ بالا سے مضمون آریہ سماچار حرف بحرف غلط ثابت ہوتا ہے تو کیسے اسقدر جھوٹ کی جرأت ہوئی مگر صاحبان آریہ بھائیوں کی طرف سے ایسے معاملہ کا ذرا بھی تعجب نہ ہونا چاہیے . . . آریہ صاحبان کی ہمیشہ ایسی ہی کارروائی رہی ہے۔

اقول - لالہ صاحب فرمائیے اب تو آپکا مضمون غلط اور سراسر غلط ثابت ہو گیا اب ہم امید کرتے ہیں آپکو اسقدر جھوٹ کی جرات نہ ہوگی اور اگر ہوگی تو ہمیں ذرا بھی تعجب نہ ہوگا کیونکہ جینی صاحبان سے ہمیشہ ایسی ہی کارروائی [illegible]

لالہ صاحب فرماتے ہین کہ مذکورہ بالا اصحاب کی شہادت اسلیے پیش کیگئی ہین کہ وہ غیر مذہب کے ہین اور اسلیے اونپر طرفداری کا الزام نہین آسکتا لیکن لالہ صاحب کو خیال فرمانا چاہئیے تہا کہ ہندو لوگ جسقدر آریہ سماج سے مخالف ہین اُسقدر کسی دوسرے مذہب کے نہین پھر ہم کسطرح مانین کہ اوپر کی تحریرات تعصب کے اثر سے بہری ہین۔

مباحثہ زبانی تہا اسلیے اتنے عرصہ کے بعد صحیح صحیح کیفیت کا یاد رکھنا محال ہے پنڈی کی تحریر قریب اوقت ہونے سے ان تحریرات کی نسبت زیادہ صحیح اور قابل اعتبار ہے۔

ج۔ لالہ صاحب کے ثبوت کی تو یہہ کیفیت ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ اب حرکت والی دلیل کی بابت بھی سنیے۔ لالہ صاحب کا دعوی ہے کہ حرکت کرنیکو جیو کا لکشن ماننا صحیح نہین ہے ہم ثابت کرنیکو طیار ہین کہ یہہ صحیح ہے اور پھر صحیح ہے۔ ذرا نظر غور سے ویشیشک درشن کو ملاحظہ فرمائیے اسمین جیو کے چوبیس ہم ہنگ (لکشن) لکھے ہین اور انمین سے गति (چلنا) حرکت کرنا ایک ہے اس سوتر کو سوامی جی مہاراج نے ستیارتھ پرکاش طبع دوم صفحہ ۱۹۳ پر درج کیا ہے وہ سوتر یہہ ہے۔

प्राणा पान निमेषोन्मेषमनो गतीन्द्रियान्तर विकारा:

सुख दु:खे इच्छा द्वेषौ प्रयत्नश्चा त्मनो लिङ्गानि।

اسمین نہ صرف गति چلنا ہی جیو کا لکشن کہا گیا ہے بلکہ سانس لینا۔ ہوا کو باہر نکالنا پلک مارنا۔ پلک کھولنا وغیرہ بھی جیو کے لکشن شمار کیے گئے ہین۔ یورپ مین فلاسفر بھی حرکت کرنا جیو کا لکشن مانتے ہین چنانچہ جان لاک صاحب انگلستان کے مشہور فلاسفر اپنی کتاب (ایسے آن دی ہیومن انڈرسٹینڈنگ) Essay on the Human understandin مین لکھتے ہین "گو ہم مادہ کی نسبت ہمارا خیال ہے کہ وہ پھیلی ہوئی ٹھوس چیز ہے جو کہ دوسری چیز کو دہکا دیکر متحرک کر سکتی ہے روح وہ غیر مادی چیز ہے جو کہ خیال کر سکتی ہو اور خیال کے ذریعہ سے جسم کو حرکت دیسکتی ہے دیکھو کتاب دوسری باب ۲۳

ناظرین اس سے کس جانب کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے؟ جاے انصاف ہے۔

(۳) تیسری شہادت بابو درگا پرشاد صاحب کا بیتھ کی ہے آپ نے بھی حرکت والی دلیل بالکل ویسی ہی بیان کی ہے جیسے کہ پنڈت بھاگیرت لعل صاحب نے۔ آپ ستے جگت کے ابتی بنتے مین جو سوال و جواب تحریر فرمائے ہین وہ اُن سوال و جواب سے ملتے ہین جو آریہ سماچار مین چھپ چکے ہین لیکن پھر بھی لالہ صاحب انکو من گھڑت بتلاتے ہین۔ سچ ہے دروغگو را حافظہ نباشد بابو درگا پرشاد نے یہ کہین ظاہر نہین کیا کہ لالہ صاحب کی دلیل پنڈت جی کی دلیل سے مضبوط تھی البتہ یہہ ذکر کیا ہے "اسی سلسلہ مین فریقین کی کسی اصطلاح مین یا شاید روح ہی کے اوصاف کی اصطلاح مین .... بحث ہوئی جسکو شاید پنڈت جی صاحب نے بالآخر تسلیم کیا تھا اور یہہ کہا تھا کہ اسمین ہم اور آپ ایک ہی ہین" اول تو اس سے یہہ نہین پایا جاتا کہ پنڈت جی کا بحث کسیطرح کمزور تھا اور اگر پایا بھی جاتا ہو تو اس تحریر کا اعتبار کیا کیونکہ جب خود بابو صاحب کو اوسکی صحیح ہونے مین شک ہے (جیسا کہ اونکے لفظ شاید کے دوبارہ استعمال کرنے سے ظاہر ہے) تو پھر ہم اوسکی صداقت کو کسطرح تسلیم کرین۔

(۴) لالہ صاحب کے چوتھے گواہ بابو ہربت راے میونسپل کمشنر دیوبند ہین آپ صرف اتنا تحریر فرماتے ہین "کہ مباحثہ کا کوئی عمدہ نتیجہ نہین نکلا اور نہ کوئی گفتگو کسی قسم کی ہار جیت کی ہوئی بیشک یہہ کہہ سکتا ہون کہ آپکی دلیل قابل وقعت بمقابلہ پنڈت صاحب کے تھی اور مین اس مباحثہ کی نسبت کچھ نہین کہہ سکتا"

لالہ صاحب معاف فرمائیے ہم اس شہادت کو درجہ قبولیت نہین دیسکتے کیونکہ دعویٰ بے دلیل قابل سماعت نہین اور آپ تو وکیل ہین خود جانتے ہین کہ قانوناً بھی ایسی شہادت کے ادخال کی اجازت نہین۔

جو عبارت اُس نشان " کے درمیان ہے وہ ہر ایک صاحب کے اون خطوط سے نقل کی ہے جو لالہ سورج بھان صاحب نے ضمیمہ میں ہتہ اپدیشک مین شایع کیے ہین۔

بھری ہوئی نہوتی - جتنا حصہ لالہ صاحب کی تحریر کا پنڈت شیو پرشاد جی سے متعلق ہے اوسکا
جواب خود پنڈت صاحب دینگے تاکہ صاف صاف معلوم ہو جاوے کہ کون جھوٹا ہے کون سچا
کون کچا ہے کون پکا۔ ہم اسوقت مباحثہ کی بابت صرف اسقدر دکھلانا چاہتے ہین کہ شہادت
جسپر لالہ صاحب اسقدر نازان ہین کہانتک اعتبار کے لائق ہین اور حرکت والی دلیل جسکی وجہ سے
آپ پنڈت جی کا مغلوب ہونا خیال فرماتے ہین کتنی مضبوط ہے -

(۱) لالہ صاحب کے کلام کی تائید چار اصحاب نے کی ہے اور اونکی حسن لیاقت اور منطق کی
داد دی ہے۔ اونمین سے (۱) منشی جوالا پرشاد صاحب کایتھ منصرم عدالت منصفی دیوبند
سنسکرت نہین جانتے پس صاف ظاہر ہے کہ اونکو مباحثہ کا پورا لطف حاصل نہوا ہوگا اور لالہ صاحب کے
دلایل خواہ مخواہ زیادہ قابل وقعت معلوم ہوئی ہونگی - اور وہ خود معترف ہین "چونکہ یہ کیفیت بحث لونگی
ہوگئی اور مین بہت سی سنسکرت کے الفاظ سے عمدہ واقفیت بھی نہین رکھتا اسواسطے مجکو مضمون
اور مباحثہ کا صاف صاف مطلب بیان کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے" -

(۲) پنڈت بھاگیرتھ لعل صاحب فارسی اور اردو نہین سمجھتے لہذا اونکی شہادت بھی چندان
قابل لحاظ نہین۔ وہ خود فرماتے ہین "لش سے بہت سے پرشن اتر جو فارسی کے لفظون مین کئے گئے
انکا یتھارت سمرن مجکو نہین ہے"۔ پنڈت جی بھی اس دلیل پر بہت زور دیتے ہین "پنڈت شیو پرشاد
نے جیو کا لکشن حرکت کرنا بتلایا اور اونکا یہ کہنا بردہ بتلاتے ہین اور فرماتے ہین "اور آپ نے
اس لکشن کے پر دوہ بہت سے درشٹانت دے کہ جڑ وستو مین وایو سے بھی حرکت ہوتی ہے دہان
جیو نہین ہے اور مرتک مین بھی حرکت بنی رہتی ہے جس سے وہ گلتا سڑتا ہے اس پرکار پنڈت جی کے
اپنے کیے ہوے جیو کے لکشن کو اسنگت سمجھکر کچھ لجاپراپت ہوئی" ۔ آگے چلکر ہم دکھلائینگے کہ رشی
منیون نے حرکت کرنا جیو کے لکشنون مین شمار کیا ہے پھر آپ لکھتے ہین کہ "پرتکش درشٹان
اِن پرمانون کے بیچ مین جو آپ کا اور پنڈت جی کا بچار تھا اسمین ان پرمانون سے ادھک بھی
آپ شبد پرمان کو مانکر پنڈت جی سے کہتے تھے کہ ان سب پرمانون کو ہم پرتیاوت مانتے ہین"

ہوئین پڑنا سنساری وشیون مین پھنسے ہوئے منش نانا پرکار کے دکھون کو بھوگ رہے ہین
اسلیے ایشر پرماتما نے اس وید منتر مین اوپدیش کیا ہے کہ ہے منشون وشے روپی دھکّی
کو الگ کر کے سچے سکھ روپی دروازہ کے درشن کرو۔

آؤ بھائیون ہم سب ملکر اوس سچے سکھ کے دروازہ کی تلاش کرین اور سنساری تچھ
وشیون سے نفرت کرین یہ نہ سمجھ بیٹھین کہ بس سنساری سکھ ہی سکھ ہین اور انمین محو ہو جاوین
بلکہ ان سے کروڑہا درجہ بڑھ چڑھکر ایک اور بھی سچا سکھ ہے جسکو موکش کہتے ہین اوسکے کھوج مین
محو ہون۔ ہے پرماتمن ہمکو شکتی دیجیے کہ ہم اوس سچے سکھ کی دروازہ کے درشن کرنے کی
لیے پرشارتھ کرین۔

ایڈیٹوریل

گر خدا خواہد کہ پردہ کس درد   میلش اندر طعنۂ پاکان برد

کچھ روز ہوئے کہ ضمیمہ جین ہت اپدیشک نمبر ۹ جلد ۱ ہماری نظر سے گزرا اوس مین لالہ
سورج بھان صاحب جینی دیوبندی نے ہماری ایک تحریر کو جو لالہ صاحب کے متعلق آریہ سماچار
نمبر ۱ جلد ۲ مین چھپی تھی غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ تحریر مذکور مین اوس گفتگو کا ذکر
تھا جو بمقام دیوبند لالہ صاحب موصوف کی پنڈت شیو پرشاد جی اپدیشک آریہ سماج میرٹھ
سے ہوئی تھی۔

اپنی تحریر مین لالہ صاحب نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اون کے دلایل بمقابلہ پنڈت جی کی
دلایل کے قابلِ وقعت تھین اور اس دعوے کی تائید مین آپ نے چار اصحاب کی جو بر وقت
مباحثہ موجود تھے شہادت پیش کی ہے۔ لالہ صاحب نے ان سوال وجواب کو جو آریہ سماچار مین
شایع ہوئے تھے من گھڑت بتلاتے ہین لیکن لالہ صاحب نے اصلی سوال وجواب تحریر نہین فرمائے
تا کہ معلوم تو ہوتا کون سے من گھڑت ہین اور کونسے اصلی۔

ہم لالہ صاحب کی تحریر پر توجہ نہ کرتے اگر وہ پایہ صداقت سے گری ہوئی اور افترا پردازیون سے

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखं ।

तत्त्वम् पूषन्नपावृणु सत्य धर्माय दृष्टये॥१५॥

ہے سرب کے پشٹی کارک پرماتمن ست کا مکھ جو سورنیہ کی جیوتی سے چھادت
ہے اپنی کرپا سے کھول دے تاکہ ہم ست کا درشن کر کے دھرم مارگ کو جان سکیں۔
اس منتر کا سارانش یہہ ہے کہ سورن اوی جو سنساری وشے ہیں اونہوں نے ست
روپی موکش کے دوار کو اپنی پرچھائیں سے ڈھانپ رکھا ہے ہے ایشر آپ اپنی کرپا سے وشے
روپی ڈھکنے کو موکش کے دوار سے اوٹھا دیجیے جس سے ہم ستیہ مارگ کو یتھاوت پا سکیں
اصل مطلب یہہ ہے کہ سنساری وشیوں نے موکش کے دوار کو ڈھانپ رکھا ہے ایشر ہی کرپا
کریں تو ان وشیوں سے نفرت ہو کر ست مارگ کا راستہ پراپت ہو سکتا ہے سنساری وشیوں کا
ایسا زبردست جال پھیلا ہوا ہے کہ جیو آپ ہی پھنسے ہوئے آجنم تک تڑپتے رہتے ہیں کوئی برلا ہی
اس جال سے چھوٹتا ہے۔ سروتر سنسار میں دکھائی دیتا ہے کہ جیو اندریوں کے بھوگوں میں
بالکل غرق ہو رہے ہیں یہی وشے بھوگ کا پھندا ذرہ بھر کا جیووں کو سچے مارگ کی طرف
جانے نہیں دیتا دیکھیے بھونرا ایک ناسکا اندری کے بس میں ہو کر پھول کے اندر بند ہو جاتا
ہے اور پران دیدیتا ہے۔ مچھلی رسنا اندری کے بس بھوت ہو کر کانٹے کے گوشت کو کھاتی
ہے اور ماری جاتی ہے۔ مرگ شبد وشے میں پھنسا ہوا بین کی آواز پر موہت ہو کر پکڑا جاتا ہے
اور اپنی گردن پر چھری پھرواتا ہے ہتنی سپرس اندری کے بس میں ہوا ہوا ہاتھی ہتنی کے سپرش
کے لیے جاتا ہے اور شکاریوں کے پھندے میں پھنس کر فیلبانوں کے جور و ستم سہتا ہے اور
اسی طرح پتنگ روپ وشے میں پھنسا ہوا چراغ کی لو پر اپنے پرانوں کو کھو دیتا ہے یہ جانور
ایک ایک اندری کے بس میں ہو کر اپنی جان سے جاتے ہیں لیکن ہائے افسوس انسان تو ان
پانچوں کرم اندریوں کے پریم میں محو ہو رہے ہیں ان کا کیا حال ہو گا یہی کارن ہے کہ سنسار میں
پیار و لطف دکھ ہی دکھ دکھلائی دیتا ہے دنیا کے کسی حصہ میں سچے سکھ کا لیش ماتر بھی دکھلائی

ओ३म

एकएव सुहृद्धर्मो निधनेप्यनुयातियः ।

शरीरेण समं नाशं सर्वमन्यत्तु गच्छति ॥ मनुः

دہرم ایک ایسا پدارتھ ہے جو مرنیکے بعد بھی ساتھ دیتا ہے اور کل

دنیوی ساز و سامان وغیرہ جسم کے ساتھ ہی ناش ہوجاتا ہے

आर्य्यसमाचार मेरठ

آریہ سماچار میرٹھ

بابت ماہ جیٹھ سمبت ۱۹۵۲ جس کو آریہ سماج میرٹھ کی جانب سے

ڈاکٹر رام چندر ورما میرٹھ نے مرتب کیا

قیمت سالانہ پیشگی بلا محصول ڈاک ۲عہ | جون ۱۸۹۵ء | قیمت سالانہ پیشگی معہ محصول ڈاک ۲عہ

قیمت فی جلد ۲ر

مطبع جگت پرکاش میرٹھ میں چھپا

کیا وقت فاں نام نہیں پانوکی نشانین کو چھپانے وہم کیا جاسکتا ہے یہین تو اول درجہ کا نیا
عذاب کیوں کا جسکا گنا ہ سات پشت تک بھی دور نہین ہوگا پشت کا لفظ محاورہ سے لکھا گیا ہے ساتھ ہو
ایک اور تعریف ہے اگر کتھا یہی کہین ہو گی تو بعض حق اولٹ نے والونکی بہت اور سہا تماہی
اسکے کوئی پاس نہین جاتا ہم ستیہ پرکاش کے نام سے یعنی سری مد بھاگوت کی کتھا سکے نام بعض جگہ
سو فتورت سے سنی سنائی باتونکا اظہار کر دیا اور ورق اوٹلے اور انواع سبھی وغیرہ قصہ کہہ دے
گفتگو بات کا بازار گرم سے وہان ہی یہ ظہور کسکتا اور ستیارتھ وغیرہ کے اتہاس کا اپدیش ہوتا
سنو سمرتی یاگ بلک چندر کا بیان نیا۔ اور وید اوپ وید کا خواہ اوپنشد وغیرہ تسکو لسنی پر مینگے اکلام
کو نہین سنایا جاتا محض اسی طرح کو پورا کر نیکو بالائی بالائی گفتگو اور قصہ تو مبیح بلا پتہ بار بار دیکھی جاتی
ہین یا جنگ مہا لڑائی کے بیان اگر بجائے ان منو اتہاسونکے اون شاستروں کا جنکے چھنے مختصراً نام لکھے
اپدیش اور کتھا ہوا کرین اونکا کچھ بہتر پہل ہوگا میرے نزدیک تو سب سے پہلے اونہین سے وعظ
ہونا چاہئے وہی اول درجہ کا اوتم گیان اور موکش کے دینا ہین نہ یہ قصہ کہانی ایک لایق پنڈت
کی کتھا ہی تھی اونکے پاس کوئی نہ گیا۔

اپنے گریبان مین منہہ ڈالکر ذرا غور سے سوچو تو معلوم ہو کہ بلا وجہ جھوٹے ڈھکوسلہ پر عین ہو نہ
ہمیشہ بے فایدہ لوٹ رہے ہو۔ دولٹے چل رہے ہو ذرا اوس چال کو ڈالکر تو دیکھو کیا راحت ہوگا۔

کوئی انسان امیروں کی چال اپنی طاقت زور سے زیادہ چلکر بچ نہین سکتا ایک دیہہ یا گانو کے
باشندونکو ایسے شہر یا قصبہ کے ساتھہ دینے کی ضرورت نہین جہان فضول سمجھے نے کے رہتے
رہتے ہون کیونکہ وقت مصیبت کے کوئی ساتھہ نہین دیتا اپنا اپنا انتظام نیک فوراً
کرکے اورونکو بلا کشش فہمایش کرنا چاہئے۔ دنیا مین ہر ایک انسان ایک دوسرے سے عقل فہم
مین بڑائی حاصل کر سکتا ہے نیچے سنا ہو کہ دیہاتیونکو قصبوں نیر نظر رہتی ہے یہ خیال ہو تو اتفاق
کا رکھنے والا لیکن جب قصبہ مین کچھہ ادبا کی دہوا اور اپنے اپنے شوق مین بہولے ہوئے ہون
تو اون سادہ لوح دیہاتیونکو جو نیک بدخوب سمجھتے ہین اونکے بدکام کا ہرگز ساتھہ نہ دینا چاہئے تاکہ
وہ آپ سے نصیحت حاصل کرین۔

بعض غیر فرقہ کے اشخاص کا یہ کہنا ہو کہ تیرا سنہواری کیون بند کی۔ اخلاق ایسکے معنے ہونگے کیا موقع
کی گفتگو ہے گویا صرف ہولی کے روز کا انتظام ہو رہا۔ رہے عقل و دانش بیا بد تربیت۔

(الف) اونسے دریافت کیا جاتا ہے کہ کیا اونکو یہ معلوم نہیں کہ ہندستان میں ستیا کتھیان ایسکے لئے اونکے

دن میں ایک بار اسکو ہے یہاں آئی تھی اور جنہوں نے ذریعہ گفتگو بیچ کر اب [illegible] تا بارہ
در بم لوگوں کا کیا حضور نے بھی اندرون شہر کے شادی میں جا کر دیا و باغ پہ لعد فیصدی رکھا
اور باہر کی بارات میں تھے۔ اگرچہ کسی وجہ سے پہلے یہ جائز ہوگا لیکن اب صحیح معلوم ہوا وہ خدمت
باہر کی بارات کی جا کر وصیر نہیں رہی جنکو پہلے ادا کرتے تھے اور اندرون شہر زیادہ شادی ہونے
لگی وہ یکسو چندہ بڑا ہوا اور نیک لئے کافی بنا کوئی وجہ نہیں ہے اسقدر فرق کیوں رکھا جاوے۔
ہمارا یہ خیال ہے کہ انکو انکی خدمت کا معاوضہ دولہا سے کیوں دلایا جاوے عبد [illegible]
اس طرح معیوب سمجھتے ہیں اسے لیکر دیا یا خود و یا سمدھی دفتر والے کے اختیار میں رکھ
دیا وہ مانگنے زیورون کی قیمت یہاں بھی لگا یا کرو اسپر کسقدر عملدرآمد چودہری اور بہ نام صاحب
چند شادیوں میں کرایا ہی اسپر کچھ جمہور قوم ترقی مال وقف اور پاٹ شالا کے نام پر دان کی گئی
جو شیو ٹنگر [illegible] جمع ہے اکثر شادیوں کے وقت پنجایتی روپیہ بالا بالا اوڑ گئے کہ [illegible] کے الزام
سے چودہری حلقہ محفوظ یا بری رہ سکتے ہیں۔

بعض رسوم بدستور الحال بدستور سابق حسب طبع کرائی گئی اور اول نمبر اتفاق رائے سے پنچایت
سے ہی طے ہوا تھا لیکن انکے وجوہ لکھنے غیر ضروری ہیں صرف یہ کافی ہے کہ خانگی معاملات مرجاد
جنکو کل مرجاد کہتے ہیں اور رسوم عام میں بڑا فرق ہے کہ دوسرے جزو اوسکا ہے اسلئے خانگی معاملات
پر پنچایت بلا رضامندی خاص خاندان کے مخل ہونیکا ارادہ نہیں کر سکتی۔ ابیات

رسم سابق کی ہی سب بدل گئی ہیں ۔۔ جو تھی قابل وہی بدلی ہیں ۔۔ نہیں ہوگا کبھی اس ب او جالا ۔۔
پیلو ملکر کہیں رب بول بالا ۔۔ خزانچی صاحب کو کوئی کام سپرد نہیں ہوا ہم نہیں سمجھتے کہ اس نازک
کام حساب کا جبکہ نمونہ ہی منظور ہو چکے تھے الزام کسکی گردن پر رہیگا۔

حصہ دوم میں تعداد آمدنی دس ہزار روپیہ سالانہ کا لحاظ رکھنا بوجوہات سے کیونکہ جیسے یہ غرض
ہے کہ ذی مقدور ہونے غربا کو فائدہ پہونچنے دیں وہ ہی آمدنی سالانہ صرف کرکے کام نکال سکے
اصل سرمایہ زائل نہو اور جنکو پیشتر زوال پہونچا ہے محفوظ رہیں اور جنکو پیشو آئندہ مالدار بنا ہے
اونکو موقع ملے او حوصلہ بڑھے۔

اور ہزار روپیہ نوشہ کو شیوہ میں دینے کی یہ وجوہ ہیں کہ دختری اولاد والے ہی اپنے چشمہ فیض سے
محروم نہو اصل لینا دینا نوشہ کا معلوم ہو۔ اور چھوٹے بڑے سرمایہ دار کے باہمی رشتہ کرنے
کرانے کا خوف نرہے باقی او سکے لوازمہ ہیں۔

رسم اموات

ظاہر ہے کہ عورات پردہ نشین کی تعداد قائم کرنے سے انکی بہتری موقوف ہوگی ہر ایک کا حوصلہ ہوگا کہ لہذا اور دلہنات
کے بند کرنے کی سخت ضرورت معلوم ہوئی ایک بزرگ کا انتقال کرجانا سبب کا باعث ہوا کہ پہر ایک رسم معمول
کے طور پر سب کو خوب بجا کرنا اچہا نہ تہا بلکہ بعض موقع پر اولسنا الزام قائم کیا لینا تہا اکثر مستورات کو کمینوں
نے اسطرح چیر کہیر لیا کہ اونکو اپنے جسم اور زیور اور لباس کی ہوش نرہتی تہی بھیڑ میں زیورات گم ہوجاتے تہے
ندی پر سے واپس آنے کیوقت ایک عجیب تال شہر سے آواز آتی ہوئی راہ گیروں کی نظروں میں
حقیر دکہلائی دیتی تہی یہ کوئی شاستر کیت بات نہ تہی ہمنے سنا ہے کہ بمبئی میں بہا جو انکو اچکے تعلیم و بجائی ہو سے
اجرت پہ کام کرتی ہیں نہ گہر کی عورات بلکہ وہان ایسا پردہ بہی نہیں ہے مستورات کا ندی پر جانا اسوجہ سے
اچہا نہیں خیال کیا گیا ۔

اول جو بیانات نسبت رسم حمل و زچہ و حیض کے اور پرورش بچونکی سیدہی کی وجوہ مین بیان کئے گئے
وے اسجگہہ بہی متعلق ہیں ۔ علاوہ اونکے ہم یہ یاد دلا سکتے ہیں کہ اسکی بدولت بہت خانہ خراب درد یاں پہونچے
یہ بہی ایک وجہ سان روگ پیدا ہونے کی ہے ۔

ندی پر ننگا ہوکر آبادی کے درمیان نہانا اس سے بڑہکر اور کوئی بیحیائی نہیں ہے سیکڑوں آدمی
پل اور پیڑی پر کہڑے دیکہتے ہیں اور عورتیں مادر زاد برہنہ ہوکر میلے پانی اور دہوبیوں کے غلیظ گہودین
نہاتی ہیں ۔ اگر یہ کہا جاوے کہ پہلے بہی ایسا ہوتا تہا ہم یاد کراتے ہیں کہ جہان آبادی ہے تہی انسان کا کام
ہے جسطرف کو دنیا کی حالت بانٹ جاوے اوسیطرح بر حیلہ قواعد ترمیم کرے چنانچہ سلطنت سے لیکر رعایا
اور قومی قانون قاعدہ سب کا یہ حال ہے ۔ ......

ہمنے کبہی نہیں سنا کہ اگر کوئی عورت خاندان یا رشتہ دارونے کپڑا دہوکر ترہین نہ آوے تو اسکو لعنت
ملامت سے چہوڑ دیا ہو بلکہ بڑا فخر سمجہتے ہیں ۔ کیا یہ اول درجہ کی مصیبت نہیں ہے بیوہ ہوگئی ہو تو آیا
اوسپر قدرتی آفت دوسرا دنیا دارونے قہر نازل ہو یہ نہیں نہیں ہرگز نہیں دیکہو دوسری قومیں پت ابت
انتظام کرتی چلی جاتی ہیں ۔ ......

وہ اپنے اطفال کو پرورش کرینگے جس سے گہر کی بہار پہر سبز نظر آویگی ۔

بسا اوقات ظہور میں آتا ہے کہ موسم سرما ہے اور حیض یا حمل سے یا زچہ پاکی اور بیماری میں مبتلا یا
اطفال کو اپنے دودہ سے پالتی ہے جسوقت وہ ٹہنڈے پانی میں نہا کر جنگل کی ہوا کہاتی ہے اور زیر گرمی

پھر اونکو بخوبی اطمینان رکھنا چاہیے کہ پشتینیون کی بیوہ تو کبھی یک خرمہرہ وان سے لینا پسند نہین کرتی جو کچھ
فایدہ ہوگا وہ اونہین کی قوم کو ہوگا صرف پہ اطلاع دیجاتی ہے کہ لا اسنت یل ہمارا عمل نکو ہو اسلئے تعزیب
شادی ایسی دستورالعمل پہلا پاس ہو ہوگان سکے لیے عطا کئے ہین - اونکو دُعا خیر کیجاتی اور شکریہ ادا کیا جاتا ہو
علاوہ اسکے دستورالعمل میں جنیو کا دہارن کرنا ہر شخص پر لازم رکہا گیا اسکا فایدہ سوائے برہمنون کے اور
کمیٹی کے ممبران کو نہین ہوگا وہ گرو ہونگے چیلے گرو کو وہی فایدہ حاصل ہوتا ہو نہ عارضی بحالت کی خوشحالی کو
خوابان رہکر اپنا فرض ہی ادا کرین - اونکو یہ کہنے کی گنجایش نہین ہو کہ جنیو کو ن دہارن کرے اب کہنا پڑیگا یہ
حضور او نہین سہا نا شریر دلکا معلوم ہوا ہے ہمنے اسکی بخوبی تحقیقات کی ہے کہ جنیو کا دہارن کرنا اول درجہ
دہرم مانا جاتا ہے تو کیا وجہ اسپر دلیرانہ عمل ہونا کیون گم ہوگیا تب اس روایت کی ساتھ جواب بار بار یہی
ملتا ہو کہ ہوتے برہمنو نکے ہم اور ونکو گرو نہین بنا سکتے وے کام کرے وہ ہوہ سے عاجز ہین دنیا دار ونکو
کو برداشت نہین ہو سکتی خود نادار رہیا بیلی ہوئی ہو جان بچی تو دہرم سے بھلا بہائی کیون -
کہ صاحب ہم جن اوستادون سے وہ تعلیم پاتے ہین جو تا زیست کام آوے اور ڈپٹی کلکٹر تک پہونچا دیوے
وے ہی گرو ہین اونکو بعد پڑہا چہوڑ نے کے ہم کچھہ نہین دیتے اور انکا طوق کچھہ تو بزرگانہ درجات سے
نہیں نکلتا اگر گرو بنا لیا تو پیدا ز محنت کا دشمن بنا لیا ہماری طاقت کی موافق سیوا پوجا پرتشٹھا سے نہین
لگرتی ونکے تو سیکڑو چیلہ جس کا جا ہے کہہ سکتے ہیں یہ ہماری حالت پر تو نظر رکہنا چاہیے -
حالت پر نظر رکہنا تو درکنار اگر گہر مین آنے کی اونکو جگہہ ملیگی تو عورت مرد مین تفرقہ پڑ گیا یا اول ہی
رہنمائی سے بچیں لو جان و مال پر نگاہ اسکو ہی او اگون سے بچاوین تو مضائقہ نہین بلکہ بیکنتہہ کے دروازہ کو
لیکر نرک مین لے پڑتے ہیں وہ کیا کہ گائتری منتر صحیح نہین بتلاتے اور روپیہ بعد بیشمار خرچ کراتے ہین -
کہ جہان کی خبر کہان دیکہون یہ ڈہالیں ہی سامنے آیا چشمہ ارشت میں ایک پنڈت صاحب ایسا ہی کیا ہو
جب کوئی ست شاستر کا نکتا ملجائے تو اوسکے کل دشمن بنجاتے ہیں - ابیات
اگر بینم کہ نابینا و چاہ است گر عالم کا مرانے و تن پروری کند من آن موم کہ در پا یہ بمالند
وگر خاموش بنشینم گناہ است او خویشتن گم است کرا رہبری کند نہ زنبورم کہ از نیشم بنالند
بعض صاحب کہتے ہیں کہ ایک پنڈت صاحب کو تخمیناً عرصہ سال ہو گہر بیٹہے بہجائی کہنا کہے کی جیسا ملی ہے
ہمنے کبہی نہین سنا کہ آج وے کے مکان پر یا وہ کان پر کوئی اوپدیش یا کرم یک منو سمرتی دہرم شاستر دیکہا
کرتے ہون جیسے ہماری روزمرہ کی خانگی بعد الیقین ضروریات معلوم ہو جاوے پر مقدمہ بازی سے بچین
اور روپیہ پیہ یا پن سراوہ مین دہرم نشٹ نہو اور معلوم ہو جاتا کہ کل مکس مین آٹھہ برہمن سے زیادہ

اور وے انکے واسطے ہی سب کچھ سامان چھوڑ گئے تھے آپ نے دکھاوا ہوا مال ہی نکالکر یا صرف ہوتے ہیں کہ وہ یا
کیا عیش آرام کرکے لٹانے سے بھی جا سکے ہے کہاں ہیں وے قوی ہیکل تھا اور جوان جنہوں نے کبھی
کچھ کام ہی نہ سنا ہوگا بدن کا خون لبریز معلوم ہوتا تھا اس نمایش کے خیال میں سب عیش و آرام غارت ہوگئے
ہیں نمایش ہر فرد بشر پرس ایک بیماری مہلک کے طور پر ایسے دباؤ طبیعت پر ڈالتے ہیں جنکی برداشت کرنیسے
شادی برباد ہوجاتی ہے نمایش ہو تو بقدر مناسب بات بڑی سہولیت سے ہو سکتی ہے اکثر کر لیا کافی سمجھا جا سکتا ہے
نمایش کیوجہ سے شرم دامنگیر ہوتی ہے لیکن عام نجابت کو جبتک کچھ اجبانہ دکھلاؤ تو وے بھری دھوم سامت
کیطرح کب تعریف کرینگے یہ وجوہ قرضہ کے ہیں اور چہرہ کی روشنی خشک ہونے لگنے کے وجوہ دکھلائی دینے
لگے ہیں ۔ ہم کہتے ہیں کہ برادری میں جملہ حالات کیلئے رہیے روز مرہ دیکھتے ہیں کہ کیا کیا روزگار کرتا ہے
اونکو کیسے کیسے محاصل ہیں دیں یہ کہہ اٹھتے ہیں کہ صاحب آفرین اس بچارے کا روزگار ہیں کاشتہ کی تکو اُکو
لڑرہا پھر بھی الیا دینے کا اپنا بیگا۔ کہکے پورا اظہار اُلٹے بائے عاقلونکے ملئے یہی اشارہ کافی ہے اکثر رشتہ بھی
سے راضی ہو گئے لیس باقی بہوں بہار کہیں گئے اور دو چار آدمی ملکر بیٹھے چرچا اور اسکی ابتری کا تذکرہ خیال
کرنے لگے نمایش سے پردہ فاش ہوگیا ۔

اسپر بھی اکثر صاحبوں نے یہ فرمایا تھا کہ صاحب اگر بہات نہ دکھلایا جاوے تو دیا ہوا لوتہ بھی آتا
ہم تو یہی کہینگے کہ جسکا دینا لینا رسم جاری ہے وہ بہاجی پر ہورا بھیگا اور اگر فرض کیا جاوے کہ ایک قلیل رقم
لوتہ کی نہ آئی تو دنیا کے عظیم غذا ابو لئے مخلوق بچیگی اور آخرت کا ثواب حاصل ہوگا ۔

اگر یہ خیال ہو کہ بعض موقع پر بہات کے لوتہ سے مدد مل جاتی ہے ہم کہتے ہیں ایسی لئے نقد و کم کرنگی
اور اوس سے بھی کم دینا بہتر ہے ورنہ بہات دینے اور لینے والے دونوں کا پردہ اور راز دیکھا جاتا ہے ۔

اکثر شادیاں بھی ایسی ہوتی ہیں جنمیں سوائے گندوڑہ کے اور بہاجی تمام ملتی ہے مگر لوتہ ندارد ۔
لوتہ کا خیال خود دینے والے کو رہتا ہے کہ اگر میں اسپر پوشی کروںگا تو ایکروز میرے لئے بھی یہ واقعہ ظہور
میں آویگا اور جو صاحب اولاد ہونیسے رہ گئے ہیں وے اپنی موت ملاپ مراد رانہ کے خیال سے سب سے
پہلے ہو بچنے کا ارادہ رکھتے ہیں ۔

یہ نمایش تمہارے عمل کی حالت کر دیتی ہے جسپر عمل جائز رکھا۔ لہذا اسکا قتل موقوف کرنا نمایش کا ہے جو خود غرض
نہون اور دوراندیشوں نیک شادران صلاح و دینے والونسے دریافت کرو نہ لنگار دولے ۔

سو عروج عشرت کا سب اسنے ہی کھویا ۔ نمایش کیا جب سب کچھ ڈبویا ۔ ابھی تک دوریں ہوا اوراگے
[illegible] ہیں کہ مری پر زیورات دکھلانے سے آئندہ کے بیاہ سگائی ملجاتی ہے ۔ ہم عرض کرتے ہیں

اسی طرح پیشہ ور گروہ پیشہ کو کھانا دینا ضروری تھی اور اسکی کوئی وجہ معقول نہ تھی کہ اہل برادری فاقہ مست
رہے بارات کے آنیوالوں کی مدارات اخلاق اور نزاکت سے بہ وجوہ لازمی ہیں نہ یہ کہ قہر نازل سمجھا جاوے
اور ایسا خرچ اس وجہ سے کہ کھانا دینے کا نہیں ہو جسمیں صرف کثیر ہو بلکہ کام سہل ہو لگا کے طریقہ موزون یہ کہا گیا

زیور سپارچہ تیل وغیرہ کا دکھلانا

اس امر پر بہت واویلا اور تہلکہ مچا ہو کہ نمایش کیوں بند کیگئی افسوس یہ کہ اب تک بھی نمایش کو مفید جانتے ہیں۔
سونا چاندی کے بجائے لوہا کچھ ہر طرف نظر آرہا ہے۔
نمایش کیا خرابی لانے والی ہے جسکی تشریحات اس پرچہ میں نہیں ہو سکتے ایک ضخیم کتاب اسکے بیانات کی
ہو سکتی ہے۔ لالہ منی لعل صاحب مرحوم رئیس جگادھری جو اسی برادری کے فہیم عاقل شائستگی میں لاثانی تھے۔
یہ فرمایا کرتے تھے کہ برادری کی رسوم انتظام میں اول درجہ یہ سخت ضروری ہے کہ نمایش بند کیجاوے جسقدر
اعتراض کی گنجایش اور خرابیات کی باعث ہیں صرف یہ نمایش ہے بدرجہ اولیٰ ہے اور جن صاحبوں کو اپنا سلطر یہ
اپنی دختر یا نواسی کو دینا منظور ہو وہ کسی رسوم کے نام سے عوام کو دکھلا کر دیتے ہیں جو سراسر مفر
معمولی پسندیدہ لگا ہو گیا۔
جسقدر وجوہات اوپر ہم لکھ چکے ہیں وہ سب اس نمایش کا فوٹو ہی ایک دوسرے کا نہ کوئی حاسد ہوگا نہ فاسد
جب نمایش بند ہوئی اسی نمایش نے گھر بکوائے اسی نے جیلخانہ دکھلائے اسی عشق سے مصیبت میں ڈلوائے
اسی نے کارخانہ بگڑوائے۔
نمایش کیوجہ سے مستورات کو یہ کہنے کا موقع ملتا ہے کہ ہمنے فلان گھر ایسا دیکھا اوس سے فلان بات
زیادہ ہونا چاہئے اگر زیادہ نہوا یا مقابلہ نہ ہوا تو ہم دنیا میں کسطرح رہینگے وے اس سے بے علم ہیں
کہ وہ رنگا رنگ اور مالداری میں ہی مقابلہ کریں یا اپنے سے کم درجہ کے بھائیوں پر نظر ڈالیں کہ وے بھی ہمراہ
ہیں اور اگر خیرا قہرا معاملہ کہہ لیا تو بھی ہم نہیں بیت الایا نخواہی بلا جو دیگران بخت برگشتہ خود مبین
بعض اصحاب کو یہ موقع ملیگا کہ اگر ایک نمایش بند کر دینے سے کثیر فائدہ ہیں تو بھی کافی کیوں نہ سمجھے کمی بیشی تعداد پر
کیوں بحث کی سنو ہر ایک کام قسم وار اچھے معلوم ہوتے ہیں لا محدود رکھنا کسی وجہ کا بھی اول درجہ کی نمایش ہے۔
قدیم سے یہ ضرور ہوتا رہا کہ اپنے یگانہ فہمیدہ بزرگوار کو ستور رہتا کہ کچھ بیجا نہو دکھلانا ضرور نہو لیکن موقع ملتا ہے
اگر اوسے کہا سنا ہی دہن کو کھل گیا اور نمایش عام ہے اپنی نیک نامی کی شہرت کی امید کیجاتی ہو وہ خطرناک ہے۔
اوس زمانہ کے آدمی زندہ ہیں جب گھر کا کنبہ اور کشمیرہ کا رنگ ایک گوٹہ کی لار کو غنیمت مانتے تھے اور دس یا
بیس تولہ خرچ سونہ کا تھا آپکے پاس رنگین کا غذ اور کچھ کی مٹھائی ہے اونکے پاس سونا چاندی جواہرات کی جلا رہتی ہے

غلطیوں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے۔ اب آپ سمجھ سکتے ہیں کہ بلا کسی تحریک کے شریف برادری کا یہ کام نہیں
کہ وہ نکتہ چینی کرے بلکہ عیب پوشی اعلیٰ کام کی سب کو کرنی زیبا ہیں اور نکتہ چینی سے کوئی بہتر انہیں سے اونکے
لئے یہ ہجوم ناگہانی سو یہ آفت ہو جاتی ہے کہ اولے پہلے ماتحت تو منزہ اور ذرا تیسے اور شرفا کے بھاوا اکثر
وسے خود بھی فاقہ میں سو جاتے تھے کیا اونکو اس غرض سو سلطنت لیجاتی ہیں کہ یہ قہر نازل ہوا اور پھر فیصلہ ہونا
تک تو وہ لگانے عادی ہیں

اگر کسی کو اعتراض ہو کہ صاحب کمینوں اور غریبوں کو فائدہ ہو جاتا تھا میں کہتا ہوں کہ ایسا عارضی فائدہ کیا
نہیں مالک سے غربا کو دوامی فائدہ ہوگا یہ محض عارضی ہوا اتنی بات کیلئے معمولی حقوق اور کم عقلی نے اکثر بڑا وبالہ
تعداد پر تو واسطے دینے سمدہیوں اور لاگیوں کے قائم کر دینے سے بہت وسیع نقصان دور ہوگئے وہ جو ہر سونگی
وجہ سے باہم سمدہیوں کی تکرار ہو جاتا تھا اور نوبت تعصب اور عداوت لیجا بعض وقت کھانا کھانے کی نوبت پہنچتی تھی اول ہور
کے عزیزوں میں جنگ انکا اس کثیر بارات کا ختم ہوا اور وہ باہر جو کوارت کے نام سے معمولی ہوتے تب تک کی
بھائی برادری کی پرسش نہ تھی۔ پس معلوم ہو گیا کہ کثرت بارات اور کوارت میں اور محبت برادری کی اصلی
لگن کا وقت بھلا دیتی تھی جسکے لئے تمام سامان ہوا جسپر تمام ذات اور اولاد کی بیخ قائم رکھتے ہیں لگن ایک
ساعت سعد ایسا خراب ہو جاتا ہے کہ اوسکے نتیجہ دولہہ دولہن کی خرابیاں دیکھنے میں آئی ہیں۔

پھر وہ ساعت جسکے لئے بہت سی شادیاں روک دی جاتی ہیں یا اسی امر میں وقت یعنی قبل از وقت
کرتے ہیں ایک ذات کے کہا نہ ایسے بیش بہا ساعت کا دینا قرین عقل نہیں تھا خوشی میں رنج کا ہونا سد ہے
نہ تا بھوار یہ ظلم روا ہے۔

انہیں وجوہ کو شاستر میں پھیروں سو پہلے کھانا دینے کی اجازت نہیں مقدم کام وہ ہے لگن چھوجانا
اصلی کام کا جی وقت معلوم ہی او سوقت خود نہیں جانتے فریقین کے والدین اور لواحقین پر اونکا بہر سو ہے
باسی کھانا اصلی کام پر سر پڑ گیا اوسکی یہ وجوہ ہے کہ بعد پھیروں دیگر ضروری امور کے اول نوشہ کو کھانا کر پھر
اوسکے ہمراہ جنکو لینے بارات کو کھانا چاہئے اس کو بارات کا زیادہ ہونا لازمی نہیں آتا بلکہ وہ ایسے لائق
فہم لواحقین ساتھ ہونے چاہئے جو ان کاموں سے بخوبی واقف اور قابل امداد ہوں۔

ایسے ہی کہ رسم پہلے کھانا دینے کی پیدا ہوگی اس رواج کا چھوڑنا مشکل ہے میں وجہ غیر کی وجہ سے
دنوں کا کھانا بھی بارات کے لئے قائم کیا گیا۔ لہذا نوشہ اور اوسکے قریبی چھوٹے بھائی اونکی تمام
خبر گیران ایک دو ملازم کے سوا اوروں کی کوئی ضرورت کھانا دینے کی باقی نہیں ہو نہ ہونی چاہئے تھی
نصف بارات تک اسی طرح نوبت پہنچ جاتی تھی۔

فضا دی ملتے ہیں یہ ایک تھوڑا سا اونکے پسند کرکے اونہیں کا معاوضہ سمجھے یا بندوبست کی بہاجی کردینی اسکو کی
جس سمدہی سے محبت کو گہرا یاد اور تعلق پیدا ہوئے بلفظ آئندہ اوسکے معاون ہوجیے۔

نہ یادتی بارات بجائے نگہبانی اور تہذیب کے دروغ ہوگئی اور ملاپ اپنے گھر پر کھانا کھلانے اور بہاجی کے
لین دین کا نام ہے ۔ نہ سمدہی کی تکلیف دہی کا یہی وجہ جو نار لگر لگانے برابر پھر اوہر یہ بیوجہ اچھا تہا
رسوم حسب توفیق بڑہانے کے ہوئے رسل ڈالکر یہ دیکھا ہوگا کہ فضول گاڑیاں گنت کے پیچھے کرنے سے
جسوقت کوئی دوسری شادی والے مقابلے سے برابر سے نکلتا تہا تو اوسکی گاڑیوں نے ادہر کے جلسہ کو اور
اودہر کے جلسہ کو اسطرفکی گاڑیوں نے رونق عنقا ہوجاتی تہی بلکہ باہم نوبت تکرار فساد پہونچ جاتی تہی یہ کوئی لوازم
ضروری شادی کی نہ تہی بلکہ غیر ضروری خرچ کی لیے وقت ضروری ضائع ہوجاتا تہا ۔

یہی کیفیت باغ بہاری اور آتشبازی کی ہے اول باغ بہاری لوٹ گئی کا لفظ ہی نامبارک ہے اوسکے لوٹنے
کے چوٹ آئی ہوگا لیاں سے ملا ملتی تہی ایک لمحہ کو بہی کچھ ناموری بلکہ تہوکی برابر مصیبت کے وقت کام نہیں دیتی
جیسا کہ روپیہ دوسری غذائی مشہور ہے ۔

آتشبازی سے آدمی مرگئے آگ لگی زخمی ہوئے مکان جل گئے آب و ہوا خراب ہوئی ۔ کیوں نہیں بچایا اوسکے یوں
کیا جاوے جس سے آب و ہوا درست رہے سہارنپور کی آب و ہوا مرطوب ہے نیز خود ہی خراب تہی ہے پانی بینک
ٹھنڈا اور شیریں ہے لکھو کہا جالور تڑپ تڑپ کر جان دیتے تھے وہ کسقدر عذاب تہا ۔ لوجو بات بالا اونہا پہلے سے بزرگ
سوروں مات کے دینے والے اوکو لینے والا اوسی تعداد تک بہرنا مناسب جانتا تہا لہذا یہ ایک فضول کام اور فضول
خرچ تہا اور جسوقت اچھی حالت سے دیا جاوے تو یہ ہا صاحب نیا میں رشتہ ہوسنے یہ ہو ہی کے دینے کے لئے
اور ذریعہ ہیں یہ ہی نہ تہا اور بہت بڑہ ہی گیا تہا دیتا اوس چیز کا بہتر ہے کہ جسکا فوراً معاوضہ کی فکر نہو ۔

پیرہ اور مٹہائی کا وزن معمولی آدمی کے کھانے کی مطابق ہو مقصود یہ تہ اسقدر وزن کے کرتے نہ تھے اور
جب اونکا نامزد ہے تو خرچ ہی کم نہ سمجھو بلکہ خاکروب کو بڑا فائدہ ہوگا اور یہ بہت ہی بیجا امر تہا کہ کھانا عمدہ نہیں
ہوتا تہا حالانکہ سب جانتے ہیں کہ باراتیوں کی تواضع عمدہ ہونا چاہئے سمدہی تو ہمیشہ نسلاً بعد نسلاً لینے دینے کے
حقدار و مددگار ہوجاتے ہیں اور جب کھانا اچھا نہ ملا تو زیادتی بارات اور رہا ہونیکے کلہڑہ کی شمار کرا کر دینی کیا
کو آرت کی تعداد اسوجہ سے قائم ہوئی اکثر یہ دیکھتے تھے کہ دختر والے کا امتحان لینے کو دشمن جانکر ۔ اونہیں کیونکر
ذرا ملازمہ یوں اور فالتو آدمی ٹہلانے کی کوشش کیجاتی تہی اور غرض جو برہیز بچانے کی ہے وہ بالکل مفقود ہوجاتی تہی
صرف برہنہ لگنا اول بہو جنی دلکی عزت تہی ان افعال ہوا اونکی بے عزتی ہوتی تہی اور مالکان کی بے عزتی کا ہی
باعث تہی بجنے لیے آدمی بلا طلب بہ نسبت سے زیادہ بارات میں ہوجاتے تھے اور ذرا ذرا سی خفیف

نہ یاروں میں رہی یاری نہ بہائیوں میں وفاداری محبت اوٹھ گئی ساری عجب دور آیا ہی - اب میں اونکو یہ کہلاتا
ہوں کہ بلا رنڈی کے زیادہ معتبر لایق آدمی جمع ہوتے ہیں نہ رنڈی کے ہوتے -

بیشک آپ کسی نقل کو کرتے ہونگے تو ضرور معمولی طریقہ سے ہر شخص جو آپ جاکر اوس جگہہ کسے لئے کینگے
تو وہ دریافت کریگا - فلان کام جو ضروری تہا اوسکا سبب ہے میں جاری ہوگیا یا نہیں چہوٹنے کے بعد کوئی
یاد ہی : نہیں کرتا - پس جوقت یہ ناچ قطعی موقوف ہوجاویگا تب کوئی محتاج اسکا نرہیگا کہ ناچ شروع ہونے
کے بعد جاوینگے اور جنکو ناچ طوائف دیکہنا باعث ترہیب معلوم ہوتا ہو وے اب بہی حتی المقدور شامل ہونے بہی
نہیں دیتے ہیں صرف کم مجہ موجود ہو جاتے ہیں -

اب تو کہنے کا موقع ملیگا کہ ناچ قطعاً موقوف کردینا بہ نفسنہ دیگر جات سے گالیو کی بوچہار رہتی ہے

کلید کبریا سب اسنے ہی کہولی   نہیں یہ ناچ ہی ہے ایک بہانہ ؎ کئے بیر پر جہاز اپنے بیگانہ ؎
بدی کی بیل سب سنے ہی بولی   لوٹانے لئے شاہی خزانہ ؎ جلال و جاہ حشمت کے روانہ ؎

بیشک وصال سی کچہہ زیادہ ہوئے تقریباً بیس لاکہ روال وشنیوں نے رنڈی کا ناچ موقوف کرنیپر دستخط کردئے
ہم اسباب کو نہیں ہو لینگے کہ اوس کثرت رائے کے رد کرنیکا نتیجہ عیش اہل امرا صاحب کا باعث ہوا -
دستور العمل میں کب لازمی رکہا ہی یہ سمجہ کا فرق ہے وہ ایک قسم کی تسکین بخش اجازت اونکے لئے ہے جنکو بلا رنڈیوں کے
دنیا میں زندہ رہنا معیوب معلوم ہوتا ہے -

دیکہو اگر کسیکو افیون کہانیکی عادت اور نقصان بتلانے سے پہلے اوسکی تعریف کرو اور وہ کہانا شروع کردیوے
تو اوس سے دفعتاً نہیں چہوٹا سکتے کم کرتے کرتے چہوٹ جاتی ہی - کوئی بہی فرقہ یا قصبہ ایسا نہیں جسمیں اسکے بند
کرنیکا چرچا نہو بیسیوں جگہہ قطعی موقوف ہوگئے وے بچ گئے - ابہی بس دو برس کے اندر آساڑہ گذشتہ تک بہت
شادیاں ایسے ہوئیں جسمیں اون اوتن ہی لوگوں نے ناچ نہیں کرایا - کیا وے ذی عزت ذی حرمت ذی حوصلہ اولو
العزم اور ایسی برادری کے بہائی نہ تہے میں یاد دلاتا ہوں کہ اتنا اونکی نازل دیدتی بمقدر مخلوق نے کہیں ہی نہیں دیکہی
جو وہاں خود موجود ہو جانے تہے   عبرت کا مقام ہے اب بہی نصرت نہ آوے -

حیف صد حیف ہی کہ تمام عمر کی کمائی لمحہ میں گنوائی اوس وقت مال ہمت ل بے رحم کی شکل کیوں ہوجاتی کیا کوئی ناجایز
کمائی کرتے ہو جان محنت سے پیدا نہیں کرتے -

بہائیو یاد رکہو ہر ذرہ گویہ التجا ہی کہ ہر ایک شخص خوب جانتا ہی کہ روپیہ خون بہانے سے پیدا ہوتا ہی اسکے پیدا
کرنیمیں سخت مشکلات پیش آتی ہیں اور اپنے تن من کو توڑ کر رات دن کی گرمی سردی بہوک پیاس سہکر بڑی
مشکل سے کچہہ درہ درہ کرکے بچاتا ہی اوسکو ایسی طرح لوٹا دینا نہ دین کا نہ دنیا کا بلکہ احتمال قاطع نسل ہوجانا دشوار

جو بچہ سولہ برس کے ہون اور ہوش آ چکا ہو بڑی سہولیت سے علم تحصیل کرین یہ تمام احکام شاستری ہین اجمل ناگری یا ہندی
کتابین دیوناگری کی بہت مل سکتی ہین -
المختصر ہیت کی بابت آیندہ موقع مناسب پر بیان کرونگا عرض اسکے فیصدی کسقدر عورتین اس رواج صدر سے واقف
شاید ایک بھی نہین ہرگز نہین - پس ثابت ہوا کہ ضرور مرد و کلا عورتونکو فقیر و نے ایسی ایسی غلط باتین ہرگز نہین
مل سکتی ہین مختصراً کون ورد بہانے تارک ہو چکے - یہ بھی واجب کر مردانہ ہو کر بیچ اسکی دکھاؤ گو کہ ہو
چھٹی کھیلنے کے روز اور بھی معہ دولہا دولہن کے گڑیا بنایا جاتا ہے - باجا اور ڈھول کی ساتھ دکھایا جاتا ہے شرم
کرو شرم -
کیا یہ بات بھول گئے کہ دولہا دولہن جنگل مین اس غرض سے گئے صدہا اس لوا در بارش سی بیمار ہو گئے -
واہ واہ کیا عومتی -
جو رسم نامحرم پہیر ونکی ہجوم کی راکھ ڈالتا ہے اور کچہ کام جہوڑ کا نہین ایک ملازم یا کسی کا کام ہے حکم کر سکتا ہے
محل نمبر ۵ کے کی کرنیکی وجوہ لکھنے کی اس رپورٹ مین گنجایش نہین علیحدہ بہت کتابین مجھے سکتا ہون
چنے بعض بتہلگا ان مختصراً یہ دکھلاتا ہون کہ زمانہ سابق مین والدین اور نیز دیگر بزرگوار کے روبرو عقد پہنانا بھی
کلمہ کہنے کی بڑی شرم تھی اور نہایت مذموم اور بے ادبی لے توقیری جانتے تھے جسکو پیشوا رسنے لایق بنایا وہ
اب بھی ایسے ہی ہین -
چہ جائیکہ ابیات کے وقت روشنی مین سجی ہوئی جوان عورت کو ناچتے دیکھنا اور گانا سننا اور پھر قربان جاتے
دلپر کشش کرتا ہے یہ حالت کردیتا ہے کہ عقل و تمیز گم ہو جاتی ہے شعلہ بہڑک اٹھتا ہے یہ اشعار صادق آجاتے ہین -
عشق است و ہزار شعلہ و تاب :: عقل است ہزار غنچہ در آب :: ملامت مستقل زنگار عشق است :: ملامت سحر پند
عشق است :: او دن اطفال نو آموز کے لئے اس سی بڑھ کر کونسی خطرناک بات نہین ہو سکتی وہ ایک جاہ سرا
کر دے جاتے ہین یہ مسلہ ہے کہ انکی حالت کورہ برتن کی ہوتی ہے جیسے چیز اسمین ڈالی جائیگی ویسی بو دیگی
برتن مبارک کی یہی راہ ہے -
اگر محفل گھر مین ہوگی یا گھر کے نزدیک ہے تو عورتین اون رنڈی بہڑوون کو سنتی ہین اور انکے چال چلن
ذہن مین رکھہ لیتے ہین -
حالانکہ جمع ہونا اہل برادری کا غرض امداد ہے اور ضرور انکی دلگی کے لئے عمدہ عمدہ اور دلکش موقع مناسب دونوں
چنانچہ اسموقع پر گہرست شرم اور شادی کے فوائد کا تبیان بہر جامع مجامع کے لئے ضروری ہے اس سے بہتر اسکے لئے
اور موقع نہین ملتا بعض صاحبونکو یہ اعتراض ہے کہ بلا رنڈی کے ناچ برادری جمع نہین ہوتی -

اسل بعض دفعہ بعض اونکے ناہموار حیض کی صفائی پر اولاد کے اچھے بُری پیدا ہونیکا حکمت نے تذکرہ کیا ہے۔
مدہ اور نامزد حمل و حیض میں جو کچھ بد ناموری عورت کے لئے رکھے گئے ہیں وے متعلق ہدایت نامہ واشیان ہند کے
دیکھنے سے ہی معلوم ہوسکتے ہیں ۔

اسکا گرمی کہنا نا ہو کہا رہنا بیوقت کہانا ناہموار جگہہ پہ پہرنا وغیرہ وغیرہ حمل کے روکنے یا حمل کے گرنے اور
سوزاک وغیرہ ہلاک بیماریاں پیدا ہو جانیکی ایک وجہ ہو جاتی ہیں ۔

جب شاستر میں اس مقام پر نظر ڈالی جاوے جہاں شمار ایام کا جاتا ہو جب سے لکھا ہو کہ فلان روز حمل رہنے
سے ضرور لڑکا اور فلان روز کے حمل سے ضرور لڑکی پیدا ہوگی اور حیض کی صفائی سے اسقدر ایام بعد حمل رہے
تو اولاد صالح نصیب ورنہ کم نصیب ہوگی تو ضرور ہوا کہ عورت ہر وقت حفاظت سے رہے کیونکہ کسی نہ کسیکو یہ تو ضرور
پیش آتا رہتا ہے جسکی ضرور دوسرونکو مطلق نہین ہوسکتی یہ بھی ایک وجہ کمی اولاد کی ہوگی ۔

اور جبتک حفاظت نہین ہوتی خواہ مخواہ پہرنا لازم سمجھتے ہین اور ایک دوسری کی محرک ہوتی ہین اور طعنہ کرتی ہین
اکثر یہ آواز آتی ہے کہ کیا پردہ لگ رہے ہین ۔

مین کہتا ہون یہ لفظ بالکل نازیبا ہے ناسمجھی پر مبنی ہے اسمین شک نہین کہ وے پردہ دار ضرور ہین اور پردہ اونکا مکان کے
اندر ہمیشہ کرا روشنی ہوا سے محروم کرتا نہین ہے بلکہ انکو حسب مذکورہ بالا روشنی ہوا کی سخت ضرورت ہے ۔

البتہ پردہ اونکا حیا سے رہنا اور اپنے خاوند کے سوائے اوروں پر نہ جو ولنظر ڈالنا نہ اور دونکی نظر اپنے اوپر ہونے دینا ہے
پھر یہ آواز آتی ہے کہ لو صاحب تمنی تمن سوہیلیان جمع ہوئین بہلا ایک دن ملا بجاتی ہین اور رہ کر ہی من
کی چاؤ نہ نکال لین ۔

رحم کیا یہ اونکی سزا ہین ہین کہ گرمی کی دہوپ بارش کا پانی سہہ کر سوین اور جاڑہ کی ہوا سہا کرین
کیا اونکو تربیت کثرت اسرم کے لئے ضرورت نہین جس سے عمر بہر محروم رہتی ہین کیا گھر پرا ونکو اور کچھہ کام نہین ہوتا
کیا یہ اچھا نہوگا کہ رشتہ دارونکا آورت کا مکیا جاوے اور اوسے کرانیکی کوشش کیجاوے ۔

کیا وہ زمانہ مناسب تہا کہ جب مرد بزرگ خاندان والوں کو بلا کہلاتا اور اوا زاونکی رو برو نکالنا عار تہا اور جبتک
حفاظت تہی کہ تا عالم جوانی شوہر زوجہ کوبھی باہم ایک مکان میں رہنے کی والدین آگیا نہین دیتے تہے ۔

اب یہ کہتی ہین کہ نامزد رشتہ دارون میں جایا ہی کرین ۔ ہم کب کہتے ہین نہ جاؤ مگر یہ نہو کہ مسدود دروازہ سے
معلوم کون کہہ گیا ہمین آیا اور روپیہ پیسہ لینے دینے کا جو طریقہ اب دم بدم زور پکڑتا چلا جاتا ہو وہ بالکل حقیقتاً عدہ
کی بات ہے کیا کوئی شخص جرأت والا اون ہنود کی اولاد مین سے نہین رہا جنکی یہ دلبری آجتک مشہور آفاق ہے

ہوئے پھر یہ ایک خود مغلیک تہذیب کی گرویدہ و پیرو ترقی ہوگئے ہوتے بیجن اشد تو بالکل چھوٹ گیا ۔

واہیات خرافات بکنا اور سخت بیہودہ اوقات جتنا شریفونکا ایسے موقع پر پاس بیٹھنا مشکل تھا اور عورتوں میں آج کرتی تھیں کیفیت اسکی سب پہ روشن ہوگی پکڑ کر لکھنے کی ضرورت نہیں سر پھرا بد و ریزی سے چھوڑ دینے کی تعلیم کا کچھ خیال نہیں رہا تھا بعض موقع پر اصلی کام غارت ہوجاتے تھے ایسا کوئی نہیں کہ بار کہبار رہا رطوائی وغیرہ ہوتے تھے جو سکر انجام کو بظاہر کچھ نہ کہیں ۔

اب میں دریافت کرتا ہوں کہ بجائے انکے اگر ترقی بخش کتب بیچی آخذ ہوں تو دے زیبا اور مبارک ہونگی اور خوش معلوم ہونگی یا یہ گالیاں جنکی بدولت نوبت عدالتوں تک پہونچ جانے کا ہے اور نہایت بدشگون ناز یبا و نامبارک ہیں اچھی تھی ۔

حالانکے تعلیم یافتہ جدید روشنی کے رہنے والے نہ جاہونکی صرف سگائی چاہتے ہیں نہ اسکو اچھا سمجھتے ہیں بلکہ نقصدیعہ وہ جانتے ہیں باہمی گفتگو نہایت عمدہ سمجھتے ہیں اس کے ہزار ہا فائدہ اوٹھاتے ہیں لہذا اونکو سیٹھنے ہی فطری طور پر سخت ناگوار ہیں بند ہو جانا ہرجہ نہیں سمجھ ما کہ یا ذرے علم دین دنیا کی مہارت حاصل ہوتی ہے اس واہیات سے بدعملی بدفعلی کھیلی غیروں نے مذاق جنکو کبھی دیکھا ہو اور اچھی آدمیونکو اپنی امداد سے بھگا دینا دے بہانہ کرکے ٹل جاتے ہیں ۔ سیٹھنونکو آفت ناگہانی خیال کرتے ہیں ۔

کوئی بلانا اسوجہ سے ناموزوں تھا کہ مستورات کو تھوہر شارع عام کے سر پر بیٹھ کر ایسے ایسے خست الفاظ فحش نامبارک تیز آواز سے کہتی تھی جس سے سننے والا دانت نیچے اونگلی دبائے اور جنکو رنڈی بھڑوے اور بدمعاش بھی کبھی زبان زد نکریں اگر بجائے انکے شبہ منگل گیت ہوں دے مبارک ہوں اور چھوٹی چھوٹی لڑکیاں جنکو دوسرے گھر جاکر آباد ہونا ہے اوس طوفان اور آفت سے بچ جاویں سنگدل کا کلیجہ بھی سنکر کانپتا ہے ۔ سہ جب بیحیائی کا یہ جامہ پہنتے ہیں ٭ ہمیں اپنا بیگانہ بکتے ہیں :

کیا ایسی عورتونکو شریف کہنے کا ارادہ کہتے ہوئے حیا دھوبی سے ہی نہیں دھوا جاتا ۔

عورتونکا جھوملا باندھکر منڈھی کو بلانے جانا ۔ بند کرنیکی وجوہ ملاحظہ کیجئے ۔

کسی رشتہ دار کے یہاں شادی پیش آنے پر اونکو پوشش و زیورات عمدہ پہنکر منڈھے میں جانیکی لئے تیاری کی ضرورت ہو جاتی ہے اتفاقاً اگر جمع موجود نہو تو قرضہ کی بھی ضرورت ہوئی ورنہ رشتہ داروں سے کنارہ کشی یا خواہ مخواہ رنج پیدا کرنا پڑا ۔

خیر یہی تو صبر پر ختم نہیں اگر یہی ہوتا تو مضائقہ نہ تھا آگے دیکھئے ۔

مستورات انسانکی بہبودی کے لئے عمدہ کان ہے اور اوسکی شادی مرد سے کرنیکی ہی محض غرض ترقی

والے پر رضامند کیا پھر انہوں نے باوجود ارادہ مخالفت کے کل جو خرچ تھا دیکھکر تعریف کی آفرین ہے اونکو
اوسی روز ایسی شکایت نکلنے پر دوسری جگہ نوبت ونگر شادی کی ہو چکی یہ بات لیتے آدھی والا بھی تمنا رسنے
خاندان مالدار تھے مگر جو زبان خرچ والی پنچایت کو دے چکا تھا اوسکے استحکام کے لئے بڑی دلاوری سے ایسی
وقت پیش آئی پر بھی بچائی اوس کام سے منحرف ہونیکے لئے اپنے اعتقاد کو ذرہ جنبش نہیں ہونے دی ورنہ اول
ہی اول محال تو محال ہو جاتا پر مشیور کو یہ کام چلانا منظور تھا اوسکی نیک نیتی نے اچھا دور دکھلا دیا لیجئے -
پھر ماتا کی کرپا ہے دوسرے روز ہی کارروائی سبھا کو دیکھکر بڑی خوشی سے اونمیں اتفاق ہوگیا اگر
پیشتر ایسا جلد اتفاق کبھی نہیں ہوا تھا وجہ اسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ نا دستہ جدید دستور کو بڑا بھاری بوجھ کا چھیڑ جانا ہوگا
ہم اونکا دین باد کہتے ہیں پرمیشور سلامت رکھے اس سبھا ہی اونکے خاندانوں کی مشکو بھی تھوڑی خفگی کے بعد
اپنی اعلیٰ درجہ کی شرافت سے خوش ہوگی -
دعوت نمبر ۲ کی نسبت یہ خیال کیا گیا ہے کہ وہ مثل چھوٹے رسم کی ہوتا رہوگی اور جگہ جگہ ہوئیا اور یہ بھتوں ہی ایسی
نام جو ہا رہے - ہر شخص اسکی طاقت نہیں رکھتا ہے ذی مقدور ہے اسکو موقع ملتا ہے اگر وہ کرکے اجازت کا موقع
رکھتے تب ہر ایک کو لازم ہوگیا تھا اسکی بدولت بہت تباہی الغرض آئی تھی برادری میں حالات سب کے معلوم ہیں بہتی وی
کے معنی بربادی قایم کرکے تو فقط چیپی کرد در ستاری اسکے معنے یہ ہیں کہ ایسا کم خرچ کریں جس سے وہ طبقہ لیں
ہمیشہ کو خوشحال رہیں نہ کہ جو طوفان اخراجات طول طویل شادی کی بوجہ سے سیکڑوں تمام موتیں نہ ہیں -

ع کم خور تا بتواند خوردن مرروز

برادری کے ایک وقت کھانا ہونیکے لئے مشکلیں پیش ہوتی ہیں اور اشتیاق اور ہمدردی کے لئے ہوتی ہے
ہر شادی کے نہ ہونے میں نرخ ارزانی میں بھی کچھ لیا نہیں ہو مگر براتی کی حرمت بجا ہوئی کام آئی سب
کچھ لیونکی موقع پر کھلانا مناسب سمجھا تھا جو تھے طوفان ہوگیا اب وہ کام حسرت بہ ہوتے ہیں -
جیمنے کا وقت اور طریقہ ملازمان اور ہمراہیان کا جو قایم ہوا وہ بہتر ہے اسی زون نہیں ہے
کیا یہ بیہودہ نہ تھا کہ ملازم ساتھ کھاویں - کیا باعث نقصان ہر شخص کا نہ تھا اور شادیوں کھانے کی حد ہو سکتی
ہے اوٹھانے کی نہیں ہے ایک وزہ وہ کام جیمنے والا کو کرنا پڑتا ہے تو کسی روز جانے والا کو بھی جرم کا جواب جرم
ٹھیک نہیں
او وقت شب کے بہ وجوہ لا حاصل تھا اور نیز ایک دکے کا موسی درست نہیں ملتی تھی وقت آرام کو بجوئے
اکثر ٹھوکر کھا کر گرگئے تو بہتوں چارپائی کے سوار ہوئے بجائے مہر شادی کے معلوم ہوا اور نیز ایک
معلوم نہ ہوا اور بد انتظام سے لاچار رہے گھر کی حفاظت نہو سکی -

بہات کے ساتھ ٹیکہ رکھنے کے دینے اسلئے بند ہوتے ہین -

مجھکو یہ تحقیق ہوا اور عقل قبول کرتی ہے کہ اس ٹیکہ کی رسم اسطرح پر جاری ہوئی کہ اول اول جسوقت گہر کے کپڑے اور کسم کا رنگ دامن اوڑہنا پر ایک لال رنگ گوٹہ کی اچہے ریشمی اور زری دو زسے بہی زیادہ قدر تہی اوسوقت جسقدر یگانہ جمع ہوتے تہے اونکو صرف روٹی اور چاول کا ٹیکہ شیشہ سمجھکر دیا جاتا تہا اسکے بعد کسیوقت بوجہہ محبت بعض اقربا متعلقداران کے باہمی میل ملاپ کے جوش مین کسینے یہ جدید عمل کیا کہ ملدرج اوسوقت ۲ رکوا آتا تہا کسیکے محبت سے ہاتہہ مین دیدیا اوسکو شبہہ جانکر واپس نکیا یہ رسم قایم ہونے پر آہستہ زیادہ ہوتی چلی گئی اور لازمی سمجہنے لگے جب کسی بات پر لوگوں کا خیال جم جاتا ہے وہ ظاہرا فائدہ ہی فائدہ کا نظر آتا ہے اب اوسکی یکلم کمی کی ضرورت یہ معلوم ہوتی کہ اکثر بہات دینے والا غریب یا دونو غریب ہوں مگر لینے والا بہات کا بہت زیادہ ہو نکو رشتہ دار اور خاندانی رکہنا ہوا در لین دین ٹیکہ کا بڑہا ہوا ہو تو بہات لینے والے کو خود مجبورا اس رسم کا ہونا پڑتا تہا گویا اوسپر ایک باوسل ایک جدید شادی کے انتظام کا کرنا لازم ہوجاتا تہا چونکہ پنچایت کا فرض تہا کہ نہ محض چہارم حصہ یعنی غربا کو یا چہارم حصہ امرا پر ہی نظر رکہی بلکہ اوسط نکالنا منظور تہا لہذا نتیجہ یہ ہے جبتک معلوم ہوا کہ بند کردیا جاوے -

صاحبو اگر ایک وقت نقصان معلوم ہوتا ہے اور کبہی پہلے فائدہ ہی نظر آتا تہا تم دیکہو کسیکی ایسی تکلیف جسمی ظاہری نہ سمجھو جو زیادہ خطرناک ہو مثل آنکہہ پہوٹی پڑ گئی جب اسکی پابندی مریض پر غالب ہوگئی تو کسیکا ہی نقصان نہ ہوگا درخت کا پہل جہاد مین آیا کرتا ہے جب وہ سیکڑوں آفت ارضی و سماوی سے بچکر پرورش پا جاوے ابہی دستور العمل بیدا ایسی یہ ہے اسکے کل بعد مین پہلے پہولینگے ابہی تازہ گہاو لہرا آتا ہے ان زخموں کا علاج مت چہوڑ دو ورنہ ناصور ہونے والا ہین جب نا چکار وپیہ لینا بند ہوا پہلے پہل یہی دفعہ پیش آیا تہا کو وجوہ کچہہ ہوں وے قابل لحاظ نہیں رہے -

۲ اگر نہ دیوے تو اوسکی بیٹی پلبدر زندگی خراب عمر کی عورت بہی دشمن اور لوا حقین بہی دشمن عورت تاک لیکر برادری کی عورتون بشیہ نہیں سکتی تہی کوئی پرسان حال یا معاون وقت نہ ملتا تہا -

جسروز بعد اجرا ادستور العمل اول اول بہات لیے دینے کا اتفاق ہوا ایک ستاد سالہ ضعیف العمر وقت لینے بہات اپنے ٹیکہ رقعہ کی لسٹ طبع شدہ لیکر دیکہہ حیرت ہو کر آئی اور پہر مین لین آخر مین جو کیا اونکو معلوم تہا کہ یہ رسم قدیم نہیں تہی اور یا یادل چکا تہی دلا دیا تہوا اونکے لیے بہی مبارک ہے رسم قدیم ٹیکہ مین ناریل تہا بعض اوقات نکلنے کیوجہہ سے یا بوجہہ اونہا لی کے خیال سے چار چار پلیہ اوسکی قیمت بڑہی لعدہ ۲ روپیہ ۵ روپیہ تک نوبت پہونچ گئی یہ ایسی وقت ہوئی جب ریزو کو صرف ست تکا لکر کاغذ تیار کرنے کا شوق ہوگیا تہا آخر مین یہ کہنے پر اودیا

آمدنی سے بھات کا دینا اونکو بیجا ہی اول تو روپیہ لینا دینا ہرگز نہیں سکتا اور بھی اگر وہ بند ہو جاوے
تو وزارہ یہ نالش سے بہتر ہوگا۔

مستورات کا باہر آنے جانے کا تعلق کسی کام سے زمانہ حال میں اس سے بڑھکر کوئی بیجا فعل نہیں ہے
بھات کی ساتھ شہر میں بڑے خاندانوں کی بہت زیادہ عورتیں کھینچ کھینچ کر لیجایا کرتی تھیں جنکی ساتھ جانے نہ
جانے سے بھات کو تقویت نہیں بلکہ بھات دینے والے کو مصیبت میں ڈالدیا تھا بھات سے زیادہ اونکا خرچ
ہو جاتا تھا۔

جب باہر شہر سے بھات جاتا ہے تب مستورات نہیں جاتی ہیں پیرہ پر چڑھنے کی رسم بھی نزدیک ہے کہ جو
سے رفتہ رفتہ ترک ہوگئی ورنہ جس زمانہ ماضیہ میں اپنے شہر کی سنگنی لینا ممنوع تھا کل بھات باہر جاتا تھا۔
پس ظاہر ہوا کہ یہ رسم جدید ہے نہ قدیم ہے اور نہ ضروری ہاں یہ بات اور طور پر بھی حاصل ہو سکتی ہے۔
تعداد بھات شادی کے شتر میں مساوی عدات کی قائم کیگئی۔ تعداد بھات شادی لڑکا میں بظاہر کوئی کمی نہیں ہے
محض تعداد تیلو کا پورا کر دینے سے بزرگان کی غرض نہ تھی بلکہ یہ مدنظر رہا ہے کہ غرض بھات اور دات کے دینے کی
صرف دلہہ دولہن کو فائدہ پہونچانا اور اونکا گھر آباد کرنا ہے دیکھو شاستر میں یہ صاف لکھا ہے کہ پھیر ونکے بعد
ایک مکان میں باہم صحبت رہیں (بعد بلوغ شادی ہو) نہ کہ نہ بکلا وہ کے بعد لاگت جسقدر چاہے اوسی پر لگا سکتے
ہیں بشرطیکہ اپنے ہی وطن ملک کو فائدہ پہونچے اور جو کار آمد نہوں تو نہ دینا بہتر ہے۔

پس یہ لازم آویگا کہ جب چندہ شباب کے دینے کا قاعدہ جاری ہو تو اخراجات جو بہ باوجود اسقدر دینے
کے اصل حاجت استعمال رفع کر کے اونکو دوبارہ کر دیتے پڑتے ہیں اونسے محفوظ رہیں اور یہ خیال خود بخود پیدا ہو کہ
لڑکی سیانی ہوگی تو خود استعمال کریگی ورنہ خراب ہوگی۔ لہذا شادی کی جلدی نہیں۔

اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ کم عمر کی شادی شاستر میں جائز نہیں کسی کا بے ضرورت پر بچانے کو
جائز دکھلا دی ورنہ عالموں اور رشیونکی یہ کام نہ تھی کہ باہم ایک کتاب میں متناقض تحریر کریں۔

حکمت سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کم سے کم ۲۵ سال تک مرد کے اعضا رئیسہ محض نطفہ سے بڑھتے
ہیں جب وہ پختگی سے پہلے صرف ہوا تو موت نزدیک اور اولاد کی کمی۔

جب سے رسم دوسری شادی اودتی ہونیکی بند ہو گئی تب اوسی یہ لازم آیا کہ ایسے طریقہ بند ہوں جن کی
تعداد بیواؤں کی زیادہ ہو میں دیکھتا ہوں کہ اب کل سکے خلاف ہوتا ہے اسکا نام دہرم پالن ہرگز نہیں ہے
ترک مذہب ہو جاتا کچھ مشکل نہیں مخالفین گھات لگائے پھرتے ہیں اور دہرم انکا نام ہے کہ
اپنی قوم سے دوسرے قوم پر رجوع لانے کا کوئی ذریعہ باعث نہو اور بچے ہوں۔

وجوہات تجویز دستورات

اُن رسومات متفرق مابین کو اب سے جو تجویز ہوا ہیں بیان کی گئی وے بوجہ چند وجوہ ہیں ان سے پہلے نمبر باقی نمبر و نمبر
لازم ملزوم ہیں اکثر اسطرح سے سب چہوٹے پہلا اندرون شہر بہو کے گھر جاتے تھے اور پر وقت چہوڑ
سگائی والے لا آرت کی خواہش ہوتی تھی ایسے لینے دینے پر شرم تھا اور الیطرح سے بیروبخان کے نا تقریب
قریب بند ہوگئے بزرگان بزرگ اندرون شہر ناتہ لینا دینا سخت مذموم سمجھتے تھے اور اس رسم سے کیا رہی کہ وقت
جبر گیری مزاج بہی اور ابہر وری مشکل ہو جاتی تہی اور میلوں کی آمد رفت اور ملاقات میں ممانعت ہوتی تھی تب
تھے بچوں کو شوق شادی سے نوبت خواندگی کی نفرت ہو جاتی تہی اوسط درجہ کے آدمی کی قبل شادی گنجائش
ختم تہی اسپر بہی وہ خوف زدہ سگائی کی ٹنگی چہوٹ جانے کا رہتا تہا جو زیادہ وسعت لیتا تہا منگنی کا چہوڑنا
لڑکوں کا کہیل قدیم رسم کے خلاف ہو گیا تہا پس خواہ تو کم عمر میں شادی کرنا لازم آتا یا پس اسمیں بیراہ خرچ کا بہ
ناکامیابی ہوتی۔ کم عمر کے نقصانات علیحدہ کتابوں میں ملینگے کوئی تعلیم یافتہ سنجیدہ اپنے بچوں کی شادی کرنا جائز تصور
نہیں کرتا۔

پہرتہ کے بند ہونے کے وجوہ یہ ہیں - پہرتہ لینے والا بہی اپنا روپیہ خرچ کرتا تہا اور کسی گہر نہیں
رہتے تھے دولت گہر کی خرابی بیاد دون فاصلون نے قائم کرا دی تہی اکثر نوبت وعدہ کی سگائی سے پہلے پہونچتی تہی
جو شخص پہرتہ دینے کی طاقت رکہتا ہو اوسکو چہوڑ کر زیادہ پہرتہ میں باعث تباہی کا تہی کیونکہ اگر دوسرے پہرت دیا
قبل نظرین تو سگائی ہوا جہا گہرا جہا رشتے اور پہرتہ دیوین تو ہنوز روز اول ہے پہر خاتمہ نظر آوے آغاز
اسکا دور بہت تمام تہا اب نوبت چالیس گاڑی اور سو آدمی تک ہو گی جنہیں ایک ہی برادری کا ہو فرمائیے کہ اس
طول عمل بیاستے سوائے جہالت کے اور کیا تہا اس مسئلہ کو مارواڑ بیکانیر وغیرہ کے راجاؤں نے بہی
مسدود کر دیا ہے -

خاندان اور رشتہ داروں کی شادیوں میں سب کو دینا لازم آیا تہا چاہے گہر میں چوہے کلابازیاں کہاویں ورنہ
باعث رنج ہو جاتا تہا بالکل فضول رہتا -

نیوتہ کا خرچ صرف محدود کیا گیا نہ کم -

بہاتیوں کی بہاجی کی تعداد قائم کرنا بمحض اسوجہ سے کہ کسی گہر میں زیادہ کم لین دین کی ضرورت ہو
اسوجہ سے ہی کم کیا گیا کہ جسکو دینا اوس سے کیا لینا -

دکہلاونے بند ہونے کی وجہ مشہور رپورٹ ہذا میں آئندہ درج ہے اونکے مقابلہ میں نوتہ بہات کی

اسپر بڑی سادہ مزاج ہوکر اونکی شادہ پیشانی کو دیکھکر پڑھنے کے لئے کہا لیکن صاحبوں نے دستور العمل بنایا اور ... اونکو ...

مذہبی حالت یہ ہو تو اور دلکا کیا قصور وسے خود چلانے سے منحرف ہوتے ہیں ۔

عرضداشت ۔ بخدمت منتظمان کمیٹی رام لیلا سہارنپور ۔

ہمکو اجتک بہ تحقیق نہیں ہوا کہ ابتدائی رام لیلا کون ہیں گو بظاہر بعض اصحاب یاد ہانی پر اسکا بار لیتے ہیں لیکن کمترینا اور دیگر اہل برادری منتظر ہیں کہ وہ وعدہ کب پورا ہوگا جو اوس سال کیا تہا کہ جس سال مستورات کا جانا بند کیا تہا اونکے بند ہوجانے پر کچھ نوٹس یا افواہ مشہور کرائی تہی کہ فلاں صاحب ذاد اونکے بندی حاکم وقت سے کہکر کہلوا دی اسپر اصرار ہوا تو یہ جواب ملا کہ برادری سب سچ تہی کہ بند ہے مگر ہماری مرضی کے خلاف کیوں کیا اور مستورات کو اونکے آگے کرکے اور ملازمان رام لیلا کو بیچ بیچکر بعض بعض مستورات کے بلاکر ساتہ لیجانا شروع کیا تب کہا تہا کہ آیندہ اسکا انتظام کیا جاویگا وہ جبتک نہیں ہوا اگر رام لیلا کی غرض بہبودی قوم ہی تو کیوں لیکر کے بغیر ہونے چلے جاتے ہو اگر شوق نفس ہو تو مستورات بہو وسہارنپور کے چال چلن کو نقصان پہونچا کر آپکو ذاتی نفع ہوگا اسلئے دست بستہ بگذارش ہے کہ (۱) رام لیلا کی چندہ دہندگان کی خواہ وہ چندہ کیسا ہی قلیل ہو ضرور مشورہ لیا جاوے (۲) کثرت رائے پر اوسکی کارروائی انجام کو پہونچائی جاوے (۳) وہ علیحدہ استحکام کے اوسمیں تجربہ اور واقفیت حاصل کرنے اور سعادت کیلئے موقع دیا جایا کرے (۴) حساب مد فی و خرچ شایع ہواکرے (۵) رسید چندہ دہندگان بعد رکہنے اوسکے مسنثنے کو بجاوین ۔ (۶) انتظام نشست بحفاظت جلسہ میں ہر فرد بشر ہو کیلئے عمدہ سامان اور گنجایش رکہنا چاہئیے (۷) ہراہل ہنود کو بلا غرض و تعلق ایکساں خیال فرمانا چاہئے ۔ یہ تو ضرور ہونا چاہئیے لیلا بان کانڈ کا خیر و خیر آر مذکانڈ اور اجودہیا کانڈ تلسی کیرت راماین کی ہیں وہ سب مع استہان پہ ہواکریں اور عمدہ پولیس اور درش امورات ضروری کا ہر ایک مرد و عورت کیلئے اور کتہا بجن وغیرہ ہواکریں مستورات کی نشست کیلئے ایک عمدہ مکان مع استہان پر وہیں انکے لئے تجویز کرنا مناسب ہے جس سے اصلی غرض رام لیلا اور مقصود بیکو حاصل ہوں بہتری دور ہو اور چندہ اشائی سے وصول ہو اصل بر آمد قابل تعریف رہے ورنہ تو اسکا بند ہوجانا بہتر ہے جبکہ کوئی صاحب ظاہر پرستی چہوڑ آزادانہ رائے دیتا ہے تو وہ کثرت رائے سے نہیں بلکہ ایکدو آدمی اوسکو روک دیتے ہیں بہلائی کو ہیں دیکھتے غور نہیں فرماتے ظاہر پرستی کیلئے ہاں ہاں ہوتی ہے اور ونکو مخالف کہا جاتا ہے اور سردی اور مستورات اور مردمان کو جنگل یعنی باڑہ رام لیلا میں لیجا کر ایسے عمدہ موقع میں بجا پر تضیع اوقات ہوتا ہے اسپر تربیت لایق بیشتر عہدہ داران ورؤسا ، وخیر خواہان قوم وناظرین شائقین جلسو نکو توجہ فرمانا چاہئیے ۔ سوائے لنکا کانڈ کے کل دوپہر کی لیلا مکان پر ہواکریں یا کوئی اور تدبیر مناسب وقت نکال لیجئے ورنہ آپ دیکھ جاتے ہیں کہ جنگل میں نہ اندیش ہوتا ہے نہ قابل گیان ہدایت ہوتی کوئی اور عمل ہوتا ہے صرف جہل قدری ہے ۔

کمیٹی رام لیلا میں بہی ایسے نشان شامل معلوم ہوتے ہیں جو محض ... شریک ہیں اکثرت سے کو خود پسندی سے ...

اور جماعت فقرا آیندہ روندگان بھی بخوبی کہا سکتے ہین۔
اسپر تو شاید کسی صاحبان کی جماعت یہ کہہ اوٹھیگی کہ صاحب ہمنے پچھلے سال بارش مین مرگھٹ جلانیکے آرام کے لئے آتنے سائبان ڈالنا چاہا تھا اوسکو روک دیا غور کا مقام ہے کہ اوس وقت کسیکی ملکیت نہین ہوتی آپنے اوسکو کیدوسکے سامنے پیش کیا کبھی یہ گفتگو جلسہ عام پنچایت جملہ اقوام ہنود مین پیش نہین ہوئی جیساکہ پنچایتون کا قدیم قاعدہ ہے۔ اب بھی اون کی عنایات سے یہ مشکل جلد دور ہوسکتی ہے امید کیجا سکتی ہے کہ لالہ صاحب بھی رفاہ عام مین دریغ نہین کرسکتے اور سب کی آ ... یہ منظور فرماتے۔
اگر رام لیلا سبھا ایک خاص جماعت بغرض محدود قائم ہے اسکو مذہبی امور سے کچھ تعلق مشترکہ نہین ہے مختلف خیال کے ممبر شامل ہین وقت ضرورت کارآمد ہونیکو فہرست لکہی گئی فرداً فرداً معقولیت کے قابل نیز بلحاظ قوم مذہبی امور پر حاوی نہین۔
چنانچہ ایک موقع پر یہ گفتگو پیش آئی کہ اب سبھا کے کام ضروری معلوم نہین ہوتے موسم بارشات مین دیکھا جاویگا بوجہ گرمی جون وجولائی جلسہ ملتوی رہین اسپر میری اس گفتگو پر شاید رام لیلا کی وقت رفع کرنیکو ضرورت پڑے ایک معزز عہدہ دار کمیٹی نے صاف جواب دیا کہ رام لیلا سبھا سے کچھ علاقہ نہین اور جلسہ بوجوہات چند در چند ملتوی رکھے گئے اور بغرض رفع حجت انتخاب جدید ممبران سال آیندہ کے لئے نوٹس جاری کرنیکی تجویز ہوگئی۔
موقع رام لیلا پر جو اہتمام و انصرام جنرل سکرٹری صاحب بدرا ہین سے کے مکان پر ہوے جلسہ دیکھنے والے لوگ بھی جنکو سبھا مین وہان جانے پر اعتراض تھا ضرور گئے ہونگے لیکن سبھا سے اوسکو بالکل جدا سمجھا مگر یہ خیال عوام کا نہ تھا۔
کیونکہ مجھکو یہ یاد ہے جسروز رام لیلا ہوا اور تماشا بازار سے نکل رہا تھا اول مجھکو ایک میرے دوست نے جبراً مجھکو بازار مین لیجاکر بالاے چھت دکھلا کہا کہ کمیٹی کی شرم جاتی رہی اوسکو ٹالکر مین دوسرے بازار مین گیا تو ایک صاحب اور بڑی عاجزی سے پیش آئے اور آہستہ سے کہنے لگے کہ کچھ عرض کرنا ہے مینے کہا شوق سے فرمایگا تب کیا عجیب فرماتے ہین کہ مینے آپکو دستور العمل پڑہتے سنا تھا اور آج اوسکے خلاف ہجوم کے ساتھ پالکیان اور جو طائفہ رنڈیون کے دیکھتا ہون اور عورتونکا پھرنا بند ہے مگر یہ ہون تو مضائقہ نہین رامایین مین لکہا ہوگا۔ مینے کہا کہ صاحب یہ اوتشو ہے یہ سب کامون پر ترجیح رکھتا ہے

کے قبضہ مین تہی اتبک اوسکے دیکہنے سے محروم ہین —

بعض صاحبون نے اوس آمدنی کو بہ مہ بہوج سمجہا ہے کہتے ہین کہ برہمن کا مونہہ روکنا
اچہا نہین مین کہتا ہون کہ پڑہائی باقاعدہ ہو تو کثیر التعداد برہمن کی مونکہہ جا بزا ہوا اور وے
بہی محروم نرہین لاپرواہی کام نہین دیسکتی —

اس چندہ سے یہی پہر ناگو یا یہ دکہلانا ہے کہ صاحب کمیٹی پاٹ شالا کو مقدم نہین سمجہتے
میرے نزدیک اونکے قایم کرنیکی امداد اوسکے امتحان وا نصرام کی سخت ضرورت ہے
اور مناسب ہے کہ جملہ پاڈہان سے جنسے صرافی ہندی سیکہتے ہین فورًا کوشش کرائی جاوے
کہ دیوناگری حروف شناسی بہی کراوین تاکہ باعث ترقی شوق لیسے سچے علم کا ہو جو دو چار
ہفتہ سے کم مین اپنا کام کثیر المقاد دیسکتا ہے اسکا اثر مستورات تک منفیہ ہوگا —

چندہ صرف دو چند پیٹہین کا خرچ ہے اور اگر چندہ پیشگی خوف دہ ہو تو ایک تجارتی کمیٹی
اسکو اپنے ذمہ لیتی ہے دو دورو پہ یکمشت دیدو پہر کچہہ دینا نہوگا جمع موجود ہیکی اور منافع
سے یہہ پڑہاو نہم کام چلتا رہیگا کیا بدیا دان کو دان نہین سمجہتے ہزارون روپہ ایسے بہر دسون
خرچ کرتے ہو اسکو بہی ایک جزو رام لیلا کمترتہ سمجہہ لیجے اوس سے کمتر پہل نہین ہوگا —

اکثر یہ سنا ہیکہ سہارنپور مین سولہ سو گہر اگروالون کے ہین فہرست تیار کرنے سے چہارم وشیں
نکلے اور معہ جینیونکے بہی شاید اسقدر خاندان نہونگے —

ایک فہرست تمام مال اوقاف (دوترہ) سشیوالہ مندرون وغیرہ کی بہی تیار کی گئی اوس سے یہ ظاہر ہوا
کہ قریب قریب کل مندرون کے متعلق عمدہ ذریعے آمدنی کے ہین لیکن وے فقرا کے ہاتہہ ٹہیکہ
دارون کے ٹہیکہ پوراکرنیکو ہین اور بد نظمی کیوجہ سے کتسخون نظر آتا ہے بدفعلی بدعملی
ٹہیتی جاتی ہے — مندرون سے نہ محض اگروال ویشیونکو تعلق ہے بلکہ اونسے جملہ اقوام
ہنود کو تعلق ہے لہذا اونکا فرض ہے کہ اسطرف توجہ کرین اور مقدمات باثمرہ کو نہ بہولین —

اگر اون کا انتظام مجموعی کیا جاوے تو لاوارث سشیوالہ بہوگ آرتی سے زحمت انگیز بنے رہین
اور پاٹ شالا کو امداد ہو خصوصًا صاحب سہ دوہ یچندہ خالی بیکار پڑیکا ہوتے پاٹ شالا کے کام
لاتے جاوین کرایہ دینے سے بچ جاوین جواب دیا جاوے —

چونکہ ندی پر متصل باڑہ لال داس صاحب مرحوم ایک پل چہوٹے مجرائے آب کا اور گہاٹ ہلور نکا ایکے
بوجہ آرام ہمراہیان مردہ موسم گرما و برسات مین سخت ضرورت ہے وہ بہی اوس سے رفع ہوسکتی ہے

سالانہ جلسہ سکہہ سماج یہان تشریف لاتے تہے دو شب کو اگروال سبہا کی طرف سے اونکا واکہیان دلچسپ ہوا در باب اتفاق و تعلیم نسوان ممانعت آرایش زیور جہلان اور قبوحات رسوم و شادی کم عمری اور رقص طوائفان اور روحہ نابودی افلاس دبیوگان کو بڑی خوبی سے دکہلا گئے

اسی دوران مین وہ خلاف ورزی ہوئی جو مسدود نہو سکی اسپر اکثر دل شکنی کا باعث ہوا

قبل ازین سبہا نے قواعد پاٹ شالہ قایم کرنیکا مسودہ تیار کیا تہا اور پانچوین جماعت مساوی گورنمنٹ اسکول کی اور ناگری کی ضرورت رکہی تہی اور کتابین بہی منتخب ہوئی تہین اوسکا قایم ہونا وجوہ ذیل سے متعلق ہے ـ

(۱) چندہ عارضی کے بجاے چندہ مستقل ہو جاوے ـ (۲) ایک پاٹ شالا برائے نام پہلے سے ہی اوسکی سبکدوشی چاہتے تہے ـ

پاٹ شالا موجودہ سے باشندگان شہر کو کبہی فایدہ علمی ذرہ بہر بہی نہین ہوتا ـ کوئی برہمن کا لڑکا شاستری و نکا پنڈت بہی نہین ہوا ـ

نہ کوئی اوسکا قاعدہ ہے نہ نگرانی ہے نہ امتحان جو چاہے کوئی کرے پڑہانے والا موجود ہو یا نہو ـ پنڈت صاحب اوہیا پک نابینا ہین جتدی اول سے فیضیاب نہین ہو سکتے اسلیے سبہا کو اونکی کارروائی پر اعتراض تہا کہ مفت روپیہ جاتا ہے بد ہیار تہونکو شل نابینا جانکر راہ راست پہ لانیوالا چاہیئے ـ بہگت جی صاحب مہتمم کو اسوجہ سے ناگوار معلوم نہین ہوتا ہوگا کہ اوسکا خرچ کسیکے ذمہ نہین ہے ـ

لالہ تہا لچند جیسا اگروال ویش رئیس مظفرنگر تقریب شادی فرزند ارجمند مبلغ چار ہزار روپیہ بکمیٹیہ بغرض مذکورہ عطا فرما گئے تہے اول اوسکے سود سے کام چلا بعد مین کچہ روپیہ ایک فضول مد مین مذکورہ بالا سے نکالکر صرف کیا گیا یعنی مقدمہ سوانگ مین غور کا مقام ہے کہ ایسے نیک کام سے نکالکر کسطرح جایز سمجہا گیا اور ترقی مستقل چندہ کسطرح ہو سکتا ہے اسکا نکالنا معیوب نہ سمجہا خیر

باقی روپیہ کی بچت سے دوام لیلا کے لئے سرگروہان کے نام پر ایک جایداد خریدی گئی اب اوسکا کرایہ صرف ہوتا ہے ـ

اس دوران مین ہمنے فہرست چندہ پاٹ شالا دیکہنے کے لئے منگائی وہ پنڈت صاحب

(۵) سمجہا گیا یہ کوئی نذر و لیوسن پاس نہین ہوا تہا کہ ممبر خود سب کے گہر جا کر سامان مہیا کرکے کام انجام کرایا کرینگے یا پیشتر کبہی ایسا ہوتا تہا وقت ضروری اطلاع سے ممبران نے کوتاہی بہی نہین کی اور نقصان گوارا کئے ۔ ایک یہ شکایت سنی گئی کہ بعض موقع پر نقش نہین ملی پالکی موقوف کرکے یہ عرض نہ تہی کہ نقش کے محتاج رہو جن سوار ہونکا نوشہ کے لئے ضرورت یا جتنی قسم کی بگہی کہلاتی ہین اونمین سے کوئی ہو بقول لالہ رام لال گسبہ کے کرایہ ۴۴ ۶ ۶ ر کو آسکتی ہے اور مستعار کو انعام دینا پڑتا تہا اور موجود ہونے پر لالہ سمبہو ناتہہ صاحب پالکی اور نے انکار بہی نہین کیا بلکہ ایک ایک گاڑی دو دو تین تین ساتہہ تین ہر روز کام دیتی رہتی تہی ۔

اگر بعض امور مین نقصان معلوم ہوا ہوگا تو اسکے ساتہہ دوسرے امر مین اوس سے زیادہ فائدہ رکہا ہوگا کل ٹوٹل دیکہہ لو ۔

کیا اچہا ہوتا لوگی بارات مین تخمیناً اڈہائی سو آدمی تہے یا وسے ایسے پابندی کی قابل خیال کئے جاسکتے تہے ۔ اس بارہ مین لالہ سمبہو ناتہہ صاحب پر کوئی انگشت نمائی نہین ہوسکتی بقول شخصے گہر گہر مٹیالے چولہے اپنے اپنے گریبان مین مونہہ ڈالکر دیکہو کہ جتنے روپئے اپنے خاندان کو فہمائش کرسکتے ہین ایسا کوئی اور بہی دور اندیش ہے تاہم مناسب تدارک برادرانہ سے کوشش نہین رہے اسپر نکتہ چینی کرنا مناسب ہے سکر کی عیب پوشی انہوں کا کام ہے یہ بہی تخویف کافی ہے ورنہ وہ الزام شامل رہنے والونپر بہی عائد ہوتا ہے ۔

پرمیشور کے پنچایتی حکم پر اپنے اپنے نا حق نقصان سمجہکر بوجوہ بالا اونکا خیال دلپر پیدا کرنا انسانیت کے بعید ہوگا ۔

لالہ سمبہو ناتہہ صاحب کے مکان پر جانیکی نسبت اور انتخاب کی بابت جو وقت عمل عذر ہوا پہلے کسی نے روکا تہا تحریراً تقریراً دروازہ کہلا رہتا تہا ۔ سب کی رضامندی سے مکان عاریتاً مستعار تہا کمیٹی کر وہان جملہ سامان ملتا تہا بس تہا اونپر الزام عاید نہین ہوسکتا ۔

پنچایت کے کام بہی بلا خرچ نہین چل سکتے چندہ کے تذکرہ کے وقت کوئی پاس نہین آتا یہ کام کسی کا ذاتی نہین کہ دوسری جگہ کے واسطے بہی خرچ کرتا رہے اسپر بہی بوجہ دلداری جمیع صاحبان کے وقتاً فوقتاً جلسہ بارہ دری پر منعقد ہوتے ۔

اپریل سنہ ۱۹۲۱ء مین لالہ شب لال صاحب ایڈیشنل کانفرنس موصوفہ صدر ۔ تقریب

جنہون نے قدردانی کی پرمیشور مبارک کرے -

اب یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعتراض جو بعد مین ہوئے وہ کیون اونکو ظاہر کرون -

پہلے بعض اغراض ہم نشینون نے اسکی افواہ سنکر اونکو بداندیش کچھ خواہ کوتہ اندیش - مدعا شناسا اپنی اپنی جاعتونکا حسد سے شروع کیا -

چنانچہ یہ معلوم ہوا کہ سبھا پاس ہوجانے دستورالعمل کے کسی خودغرض کو کسی منبر یا اعتراض کا موقع نہین ملتا تہا - بوجہ پنچایت مین اونکو کسی نے کچھ کہا جبکہ ہم یہ کہہ سکتے ہین کہ وہ ضرور بطور خیرخواہی کے کہا ہوگا - ندامت یا طعن کا کسی کو موقع نہین دیا گیا اوس گفتگو سے ہٹ دہرمی پیدا ہوگی آخرش اونہون نے انحراف کیا - آوازہ خلق نقارہ خدا ہوا - اور ایک کا منڈلی سے باہر ہوجانا قدردانونکی مخل نہین ہوا - یقین ہے کہ جوش کے بعد وہ بھی راہ راست پر آوینگے - گئے یار وکوئی ایسا نشانہ + وہ جانے جسنے پہلے یہ نہ جانا -

جو وجوہ امرنگ سبھا نے خیال کئے تہے وہ غیرون تک تو درکنار اہل برادری کو بھی اچھی طرح گوش گذار ہونے پائی تہی اور توضیح اوسکی کتاب مین مصلحت نہ تہی البتہ جسقدر غیر برادری معترض ملتے رہے اون سے کچھ اصلاح ملتی رہی اونکا بھی شکریہ ادا کیا گیا

(۱) چودہری صاحبان کی بلا مرضی کوئی کام نہین ہوا باوصف اسکے اہل معاملہ کی تشفی نہین اور ناواقف رہتے تہے پس خیال خام اونکا وار نہین ہوتا مگر چودہری نیک نیتی سے کام نہیں کرسکتے اور نئی مخلوق خود پیدا جاتی ہے چودہر سرکار بھی ذریعہ پنچایتی ہے کسی چودہری کی اولاد بلا تسلیم خوامخواہ چودہری نہین ہوسکتی -

(۲) جو طریقہ سہولیت اور امداد کے لئے رکھے گئے تہے اوسپر پورا عمل نہین ہوا مگر امرنگ سبھا کو خود کچھ اختیار نہ تہی -

(۳) کیا یہ تمام برادری کا کام تہا خلاف ورزی کو روکین اسلئے اونکا شامل رہنا معاون اور ہم کمیٹی وغیرہ نہ تہی اوسکا صرف یہ کام تہا کہ نیک و بد کی تمیز کرکے جتلا دے -

(۴) کیا اس عقل و سمجھ کے یہ دام ہوسکتے ہین کہ سبھا نمبر مین شراب ہے کبھی غیر ضلع کی بھی خبر لی کس طرح خلاف ورزیان وقوع مین آئین یا جس گھر مین بیٹھتی ہو اوسکو گرایا جائے شرم کا مقام ہے کہ شراب مہاجنون کے لئے ہو نہ کسی اور قوم کے لئے دیکھو بہت کرشمے بہت تبدیلیان خوشی سے چلی دنیا کو تباہی نکرتے تو صاف تہا -

اور اعتراض کے لئے تاریخ سینٹ کمیٹی تک بھیجو جو مستعد ہو سکتی ہیں۔
آخرش وہ حالی جلسہ علاوہ چودھری صاحبان کے منظور برادری کے تھے ہوتی اوسمین جو کچھ
ردوبدل قابل پسند کثرت رائے سے ہوا کیا گیا اور یہ خیال کر لیا گیا کہ اگر ضرورت ہوئی تو
موسم برسات مین بعد مزید تجربہ کے اوس مین اصلاح ہو جاویگی بالآخر وہ منظور ہو کر شائع کیا گیا۔
تعجب ہے اونپر جو نہ جلسہ مین آوین خالی بیٹھے رہین اور وجہ دریافت کرین نہ سنین مگر اعتراض
گھریا دوکان پر بیٹھے ایسے کرین جو دیکھنے پر وارد نہون۔
اوسکی شہرت یہانتک کثرت سے ضلع مین گرد نواح کے دیہات اور قصبات مین ہوئی کہ سیکڑون
اصلاح و صفت شائقین بیرونجات لیگئے۔ اور متواتر یہ خبر ملتی رہی کہ سہارنپور کے انتظام رسوم
پر باشندگان قصبون اور دیہاتون کو ہمیشہ لحاظ رہا ہے بہتر ہا مخلوق بچگئی۔
ادہین دنون ایک بڑے لائق تجربہ کار خیرخواہ غیر برادری نے مجھسے یہ فرمایا کہ رسومات اگروالون
کی کثرت اخراجات نے ایسی خرابیان پھیلائی ہین کہ اوسکا اثر دیگر اقوام پر پڑتا چلا جاتا ہے اسکے
انتظام پر سب فارغ البال ہو جاوین حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ بعض زمانہ اوسط مین اور بعض عمدہ حالت سے
کوئی خیرخواہ ملک یہ نہین کہہ سکتا کہ قوم کی حالت عمدہ ہے جبکہ ظاہرا اوسکا صغیر و کبیر امیر و غریب
پر یکسان نہون فیصدی چند لیسے ہونے سے اہل دول قوم کی حالت اچھی نہین کہی جا سکتی۔
شاستری کہتے ہین۔ کہ جیسے پرم آرتھ کام کرنیوالونکی ہمیشہ جے ہمیری رہیگی اور یہی اول
درجہ کا پن دہرم ہے کہ وے اپنے ہموطنون کی دستگیری کرین۔
اس موقع پر یہ بھی بھولنا نہ چاہیئے کہ اس دستور کے قایم ہونے سے لکھوکہا ستم رسیدگی
آتما ٹھنڈی ہوگی۔ پس کیسے افسوس کا مقام ہے کہ جس خیر کی ایسی ضرورت معلوم ہو اوس سے
چشم پوشی یا انحراف کیا جاوے یہ بدرجہ غایت معیوب و [illegible] دہرم کیون ہوگا سہا مین
دل بہلاؤ نہ تھی۔
دستورالعمل کے مختصر وجوہ فوائد آیندہ بیان کرونگا۔ اس موقع پر یہ یاد کراتا ہون کہ با
وصف اسکے کہ جدید تیاری سے مشکلات کسی معلوم ہوتی تھین تاہم حل آسانی سے ہوا سوائے
تناقض خاص رسوم کے قریب تین ربع رسوم بخوشی ادا ہوتی اور جس مین تفرقہ یا مجبوری
معلوم ہوئی وے ضروری قابل اصلاح ہین۔
معاونان کمیٹی کی توجہ اسطرف مبذول ہونا لازم ہے۔ کمیٹی اون اصحاب کا شکریہ ادا کرتی ہے

بعض ممبر صاحبان ایسے خوش مزاج ہین جنہون نے شاید دوسری مرتبہ اور بعض نے یکمرتبہ جلسہ کو
معطل نہین کیا ہے۔ تعجب یہ کہ کبہی سچا جواب بہی نہ پایا انتظار مین دو دو گہنٹہ ضائع جلسہ ہوتے تہے۔
اسکے بعد باوجودیکہ قاعدہ مین معمولی کمیٹیان ہر پندرہ روزہ مقرر ہوئی تہین تاہم جس قدر
تجربہ اور ضرورت معلوم ہوتی گئی کام بجائے تیسرے اور چوتہے روز انترنگ سبہا مین ہوتا تہا
مئی ۱۹۱۳ء تک ہوتی رہین اور ضرورت پہ پنچایت عام بہی ہوتی رہین اسکے صلہ مین یہ گفتگو
زبان زد عام ہوگئی کہ انکو کچہ کام اور نہین رہا۔ چار ممبر بڑہائے گئے اور ایک ممبر کی بوجہ
کارگذاری ترقی ہوئی۔

اسکے بعد چند درخواست درباب انتظام بعض امور متعلقہ رسومات شادی اور دور کرنے اونکی
قبیحات کے داخل ہوکر پیش ہوتین اونیز یہ مناسب معلوم ہوا کہ ایک جدید دستور العمل مکمل
شادی وغمی کا تیار کیا جاوے یہ خیال ہوگیا تہا کہ ایک تبدیلی سے چند امور پہ اثر پہنچا ہے۔
لہذا اسکے لحاظ سے کام کرنا چاہیے اونیز غور کیا جاویگا تو جدید انتظام مشکل ہوگا۔

اسکے بعد مسودہ دستور العمل تیار ہوا اور سب کمیٹی متعینہ انترنگ سبہا نے تیار کرکے روبرو انترنگ
سبہا کے پیش کیا انترنگ سبہا نے اوسپر اسقدر غور کامل کی شاید بعض ممبر صاحبان خصوصاً
عہدہ داران و پریسیڈنٹ صاحب کبہی ایسی تندہی اپنے ذاتی معاملات مین بہی نکرتے اور
یہ اطمینان ہوتا گیا کہ ضرور کامیابی ہوگی ہر ایک نمبر بعد کوشش اور بحث کے کثرت رائے سے
پاس ہوتے یہانتک کہ بعض نمبر کی تشریح مین پورا وقت جلسہ کا صرف ہوتا ایک روز بعد ۱۲ بجے
شب کے جلسہ برخاست ہوا عموماً قریب گیارہ بجے ختم ہوتا تہا۔

سب کام بڑی خوش اسلوبی اور اطمینان سے ہوتا تہا باقی ملتوی ہوکر جلسہ آئندہ پیش ہوتا تہا۔

پہر وہ دستور العمل چودہری صاحبان کی منظوری کے لئے جب پیش ہوا اوسمین بڑا وقت صرف
ہوا اور یہ آواز آئی کہ اگر یہ چہپ گیا تو چودہریونکی کیا وجہ باقی رہیگی (یہ خیال عام تہا) لیکن
پہ ملا کہنے سے تامل تہا خواہ کوئی وجہ معقول اعتراض کی نہ جانکر یا اوسکو پس انداز کرکے بعض
موقعون پر کچہ کمی بیشی کرا کے اونہون نے منظور فرمایا۔

برادری کی منظوری کے لئے ایک روز مقرر ہوکر نوٹس مطبوعہ اردو ہندی جاری ہوئی اور یہ
تحریری اطلاع دی گئی کہ دفتر سبہا مین تشریف لا کر دستور العمل مجوزہ کو ہر شخص ملاحظہ فرما سکتے
ہین اور جس امر کو دریافت کرنا ہو وہ جنرل سکریٹری سے فوراً جواب لے سکتے ہین اور

اشعار حمد پروردگار

اے از تو زمین و آسمانہا — اے از تو نمود این و آنہا

عالم ہمہ آفریدۂ تست — بیرون ز عدم کشیدۂ تست

از تیرہ شبے کشیدہ روزے — ہر روز چہ روز دل فروزے

افروخت چہ شب چراغ ماہے — شد نور فشان شب سیاہے

یک داشت چراغ درمیانہ — آں رونق صد ہزار خانہ

زاں آب کہ خواریش ہویدا — آرے بُتِ دلفریب پیدا

زیبا خط و خال مے طرازی — قربانِ توام چہ کارسازی

خوں شیر کنی و شیر خونی — در صنع تو بیچگون و چونی

از خشک خس و زبون خاکے — آری گُلِ تازہ آبدارے

از یادِ تو خواست شور ہر جا — در صومعہ و دیر از تو غوغا

تمت بالخیر

۱- واجب الوجود کا تسلیم کرنا ضرور ہے۔
۲- عالم مادی کی کسی شے میں خواص واجبیہ نہیں پائے جاتے۔
ان ہر دو مقدمات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم مادی میں کوئی شے واجب الوجود قرار نہیں پاسکتی۔ مگر چونکہ واجب الوجود کا تسلیم کرنا ضرور ہے اس لئے چار ناچار ماننا پڑیگا کہ واجب الوجود ماوراے اس عالم مادی کے ہے۔ اور کُل کائنات کا وجود اُسی کے وجود حقیقی کا پرتوہ ہے۔ وہ ہی اصلی موجود اور ہمارا معبود و مسجود ہے۔ اُسکی ذات ازلی و ابدی ہے۔ نہ وہ جسم صورت دار ہے نہ جو ہر محدود۔ زمان و مکان اُسکو احاطہ نہیں کر سکتے بلکہ اُس کا وجود غیر متناہی خود زمان و مکان کو محیط ہے۔ اُس میں تمام کمالات وجودیہ حیوۃ۔ علم۔ ارادہ قدرت۔ حکمت وغیرہ بدرجہ اعلیٰ واتم واکمل موجود ہیں۔ وہ وحدہ لاشریک مالک الملک والملکوت ہے۔ سبحانک ما اعظم شانک تو ہی خلاق علیم ہے تو ہی بڑا زبردست داناحکیم ہے۔ یہ جہان تیری قدرت غیر متناہی ازلی ابدی کا ایک نمونہ ہے ورنہ تیری تو قدرت ہے کہ ایسے ایسے بیشمار جہان ایک دم میں عدم سے وجود میں لائے تو اُن سب تعریفوں کا جو تیرے لئے آجتک مخلوق نے کیں جن سے کتب لبریز اور زبانیں شکر ریز ہیں لایق و سزاوار ہے۔ تیری ہستی کا ہندو مسلمان یہودی۔ نصرانی سب کو دل سے فطری اور طبعی اقرار ہے ؎

جس دل میں نہیں سوز و محبت تیری پیدا | پس آتش سوزاں ہی اُسے کھائے تو اچھا
سرمایہ حیات ازلی ذات ہے تیری | منکر جو تیرا ہووے وہ مرجائے تو اچھا

اس مختصر تحریر کو اپنے خالق پروردگار کی حمد و ثنا پر ختم کرتا ہوں۔

عطا کرے جسکا خود اسکی ذات میں نام نشان نہیں ہے۔ کیا منکرین صانع جنہوں نے جہان بھر کے علوم چھان ڈالے ہیں اور جو بڑے حکیم و فلسفی ہونے کے مدعی ہیں برخلاف حقیقت واقعی اس بات کے قایل ہو سکتے ہیں کہ اصول عالم مادی میں علم۔ شعور۔ ارادہ پایا جاتا ہے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ لیکن اگر ان میں یہ صفات نہیں ہیں تو واے اُن تباہ کاروں پر جو سمجھتے ہیں کہ کوئی واجب الوجود ماوراے عالم کے نہیں ہے بلکہ مادہ اور اُسکی تاثیرات طبعی سے تمام کارخانہ دنیا کا چل رہا ہے۔ کیا یہ عقیدہ جس کے رو سے بے شعور اور بے جان مادہ کو اپنا خالق سمجھا جاتا ہے بُت پرستی نہیں ہے کیا فرق ہے اس عقیدہ میں اور پتھروں کے آگے سر جُھکانے میں اور اُن پر وہ پتھروں کو اپنا خالق و مالک اور نفع نقصان پر قادر سمجھنے میں۔ مقام عبرت ہے کہ جن لوگوں نے اپنے دلایل کے گھمنڈ میں واجب تعالیٰ کے وجود سے انکار کیا اُنکی عقل آخر اُن کو بدترین عقاید کا معتقد بنوا کر رہی ؎

عزیزے کہ از درگہش سر بتافت　　　بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت۔

گذشتہ دلایل سے بخوبی واضح ہوا کہ عالم مادی کی کسی شے میں کل اوصاف واجبیہ بلکہ اُن میں سے ایک صفت بھی کامل طور پر نہیں پائی جاتی۔ پس عالم مادی میں واجب الوجود کا پتہ ڈھونڈنا سراسر نادانی و جہالت ہے مگر آغاز رسالہ میں ہم ثابت کر آئے ہیں کہ موجودات میں سے جب کوئی موجود تسلیم کیا جائیگا تو واجب الوجود کا تسلیم کرنا لابدی ہوگا پس ان تمام دلایل سے یہ دو نتایج حاصل ہوئے +

بچہ لڑکا یا لڑکی بنتا ہے مگر ماں کو کچھ خبر نہیں کہ نقاش قدرت نے کیسی صنعتگری کی ہے۔ معدہ میں غذا ہضم ہوتی ہے۔ مگر اُسکا ادراک معدہ کو یا معدہ کے ذریعہ سے انسان کو کچھ نہیں ہوتا اب مقام غور و عبرت ہے کہ ہم میں صفات کمال علم۔ شعور۔ ارادہ موجود ہوں اور اُس چیز میں جسکو منکرین صانع کے نزدیک کل عالم کا خالق سمجھا جاتا ہے یہ صفات نیست و نابود ہوں۔ کیا یہ عقل میں آسکتا ہے کہ کوئی شخص دوسروں کو ایسی شے

اس طرح سمجھنی چاہئے جیسے زمانہ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اُس میں تجدد ماضی و حال و استقبال کا زمانیات کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے ورنہ وہ ایک امر مستمر ہے۔ اِسی واسطے ایک ہی زمانہ کسی کے اعتبار سے ماضی کسی کی اعتبار سے استقبال ہو سکتا ہے۔ اور مثال اس امر کی کہ ایک شے آپ اپنے لئے ایک صفت کے ثبوت کی باعث ہو۔ یہ خیال کرنا چاہئے کہ مثلاً زید کا علم اُسکی صورت حاصلہ سے حاصل ہوتا ہے کہ وہ صورت علمیہ ہو کر اُس کے علم کا ذریعہ ہوتی ہے مگر اُس صورت علمیہ کا علم خود اُسی صورت علمیہ سے ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھو کہ نفس کا علم نفس کو اپنے ہی واسطے سے ہوتا ہے۔ عالم معلوم متحد ہیں۔ یا مثلاً وجود کو موجودیت کی صفت خود وجود ہی کی سبب ہو گی۔ نہ کسی اَور غیر کے واسطے سے۔ علی ہذا القیاس قوت ارادیہ اپنے غیر میں بھی متصرف ہوتی ہے اور خود اپنی ذات میں بھی آپ ہی متصرف ہوتی ہے۔ چونکہ ارادہ کی صفت میں کوئی اَور متصرف نہیں ہوتا اِسی واسطے اہل اسلام کا یہی عقیدہ ہے کہ افعال واجب معلل باغراض نہیں ہوتے۔ لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ اَلْاٰیَة۔

اُن سے صادر ہوتے ہیں وہ بے شوری و بے اختیاری سے صادر ہوتے ہیں انسان ایسی مخلوق ہے جس میں شعور وارادہ بھی ہے مگر اُس کے بعض قوی طبعیہ میں بھی شعور و علم بالکل مفقود ہے۔ ماں کے پیٹ میں

ارادہ یہ ہی ہوا کہ زمین اُسی وقت ہو فعل ارادی انسانی کے لئے تو دیگر ترجیحات مثلاً ضرورت حکمت وغیرہ ہوسکتی ہیں مگر تعلق ارادہ واجبیہ کے لئے خاص وہ ہی ارادہ علت ہوگا دکوئی اور موجع۔ اگر یہ کہا جاسے کہ واجب کا ارادہ قدیمی کہ فلان شے فلان وقت میں خلق ہوگی اور فلان شے فلان وقت میں۔ موجب ترجیح تعلق ارادہ کا ہوتا ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اول تو یہ کارروائی علم کی ہے اور علم واجب کا چونکہ حضوری ہے اس لئے اضطراری ہوگا نہ ارادی۔ ورنہ بوجہ تعلق ارادہ کے اُس علم کا حدوث لازم آئیگا۔ علاوہ ازیں پھر یہ استفسار ہوگا کہ وہ ارادہ قدیمی اس خاص صورت سے کیوں متعلق ہوا۔ اگر اُسکی ترجیح بیان کیجائے کہ اُس خاص شے کے لئے بھی حکمت مقتضی تھی کہ فلان وقت میں فلان صورت سے ہو تو یہ کہا جائیگا کہ اُس خاص شے کے ایسے ہونے اور اُسکو ایسا کرنے کا کیا سبب ہوا۔ ارادہ عام تو اسکا سبب ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اُسکو کسی خاص زمانہ اور خصوصیت سے تعلق نہیں ہے۔ آخر یہ ہی کہا جائیگا کہ ارادہ خاص جو اُسکے متعلق ہے وہ ہی سبب اُسکی خصوصیت کا ہے اور اُس ارادہ خاص کا سبب وہ آپ ہی اپنے لئے ہے۔ ارادہ واجب کو بنفسہ ایک امر مستقل و قائم و ثابت ہے مگر وہ صفت ذو شیون ہے اور شان خاص اُسکی جو اُسکو فی نفسہ لازم ہوتی ہے خاص تعلق کا باعث بنیگی گویا ایک شان تجدد ہوگی۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ میں بھی اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اس تجدد و ثبوت کی مثال

ہوتا یا قریب نیست نابود کے ہونا ظاہر ہے۔ مادہ وعناصر بسیطہ میں علم وارادہ واختیار کا ہونا آجتک کسی عاقل نے نہیں مانا۔ بلکہ جملہ افعال جو

قوت ارادی جمیع صفات کو حرکت دینے والی اور اُن سے افعال مناسب صادر کرنے والی ہے۔ قوۃ ارادی کی مثال کارخانہ کے انجن کی سی ہے جو سب کلوں کو چلاتا اور ہر ایک سے خاص خاص کام لیتا ہے اور اُسکا اپنا کوئی اَور خاص کام بجز اسکے حرکت دینے کے نہیں ہے۔ اسی طرح ارادہ بھی باعث حرکت جمیع صفات کا ہوتا ہے۔ گویا حرکت ارادی سے جو افعال ارادیہ کے لئے ضرور ہوتی ہے اصلی موصوف وہی صفت ارادی ہوگی۔ اسیواسطے محققین نے لکھا ہے کہ زمانہ کی حقیقت جو ایک ممکنات سے ہے دراصل صفت ارادیہ واجب تعالیٰ سے مستفاد ہے۔ حدیث شریف میں بھی انا الدہر آیا ہے۔ غرضکہ علت مخلوق کی تعلق ارادہ ہوتا ہے اُس صفت کی طرف جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ بعد تعلق مذکور کے فعل مناسب صادر ہوتا ہے جو بالبداہت حادث ہوتا ہے۔ اِس لئے مخلوق بھی حادث ہوگی کیونکہ وہ اثر اُسی فعل کا ہوتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اُس تعلق ارادہ کے لئے جو حادث ہے کیا علت ہوگی۔ یہ استفسار تشقیقات عقلیہ سے ہے۔ کیونکہ ارادہ واجب کا تعلق آخری و منتہائے عِلل ہونا چاہئے۔ پس وہ ارادہ اپنے لئے آپ علت ہے۔ جیسے ہیولیٰ کے لئے کوئی اَور ہیولیٰ اور وجود کے لئے کوئی اَور وجود علت نہیں اسی طرح تحریک صفات کے لئے آخری علت محرکہ تعلق ارادہ واجبیہ ہونا چاہئے مثلاً خلق زمین کے واسطے جو ایک وقت خاص میں ارادہ کا تعلق ہوا وہ ایک خاص ارادہ ہوگا جو اُس وقت میں ظاہر ہوگا اب یہ استفسار کہ وہ ارادہ اُسیوقت کیوں ہوا پس و پیش کیوں نہ ہوا اسکا سبب صحیح سوا اسکے اَور کیا کہا جائیگا کہ اُسکا

درجے کے ہونگے۔ چونکہ ممکنات کا وجود مستفاد ومستعار وجود اصلی سے ہے اسلیے ممکنات میں کمالات لوازم وجودیہ بھی بوجہ فرع ہونے کے بہ نسبت واجب الوجود کے کمتر درجہ میں ظہور پذیر ہونگے۔ اب مقام غور وعبرت ہے کہ مادہ عالم یا عناصر وغیرہ میں بعض کمالات وجودیہ کا اعلیٰ درجہ پر ہونا تو درکنار انکا بالکل نابود

اُسی وقت سے موجود ہوں جب سے انسان مع اپنی صفت ارادہ کے موجود ہے یا یوں کہو کہ اگر قوت ارادی انسان کو ہر وقت لازم رہتی ہے تو چاہئے کہ صنایع ارادیہ بھی ہر وقت لازم انسان ہوں۔ حالانکہ یہ بالبداہتہ غلط ہے۔ انسان کبھی کچھ ارادہ کرتا ہے کبھی کچھ۔ اُس سے کبھی کوئی صنعت ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی کوئی۔ باوجود اس امر کے کہ کسی صنعت خاص کا سب سامان داخلی وخارجی انسان کے پاس مہیا ہوتا ہے۔ مگر وہ اپنے اختیار سے اُسکے ایجاد سے باز رہتا ہے۔ ایک کام کرسکتا ہے مگر نہیں کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ صفت ارادہ کے ہونے سے واجب میں ہو یا ممکن میں صفت ارادہ کے وقت مُراد (شے ارادہ شدہ) کا ہونا لازم نہیں ہے +

ثانیاً جواب تحقیقی یہ ہے کہ افعال ارادیہ انسانی ہوں یا واجبیہ جن جن مبادی مناسبہ سے صادر ہوتے ہیں اُن مبادی کے لئے لازم نہیں ہوتے بلکہ اُنکا صدور اُس وقت ہوتا ہے جب ارادہ کا تعلق کسی صفت خاص کی ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی محض صفت کا وجود یا محض عام قوت ارادی کا وجود علت صدور افعال نہیں ہوتی بلکہ اُس صفت وارادہ کا تعلق باہمی علتہ صدور فعل ہوتا ہے۔ عام قوت ارادی کسی فعل خاص کی مصدر نہیں ہوتی مثلاً جس طرح عدالت۔ سخاوت۔ شجاعت وغیرہ صفات سے افعال مناسب صادر ہوتے ہیں اس صفت سے کوئی فعل خاص متعلق نہیں ہے۔ بلکہ

دلیل نہم- خواص واجب الوجود میں ثابت ہوچکا ہے کہ واجب الوجود میں تمام کمالات وجودی مثلاً حیوة- علم- شعور- ارادہ- قدرت اور دیگر اوصاف جو ان سے ترکیبی حالت میں یا بطور نتائج ولوازمات کے حاصل ہوتے ہیں سب کے سب بوجہ ذاتی ہونے کے بہ نسبت صفاتِ ممکنات اعلےٰ

جواب یہ ثابت ہوچکا ہے کہ ذات واجب مستجمع صفات کمالیہ ہوتی ہے- پس واجب میں صفت ارادہ واختیار کی جو منجملہ صفات کمالیہ ہیں تسلیم کرنی ضرور ہے چنانچہ خاصہ ۲۰ ۷ میں بھی اسکا بیان گذرا ہے. پس واجب سے جو شے بالارادہ وبالاختیار صادر ہوگی وہ قدیم نہیں ہوسکتی بلکہ وہ بے شبہ حادث ہوگی- اختیاری صدور کے یہ ہی معنی ہیں کہ وہ شے ایک وقت میں ایسی حالت میں ہو جس پر عدم و وجود دونو بدرجہ مساوی تجویز ہوسکتے ہوں ان دونو میں سے وجود کا تجویز کرنا وجود کا اختیار کرنا ہوگا- پس تقاضائے ارادہ فاعل سے جو امر صادر ہوگا وہ بالضرور امر حادث ہی ہوگا خود فعل ارادی ہی حادث ہوتا ہے اس لئے وہ شے جو اُسکے واسطہ سے مخلوق ہوگی بالبداہتہ حادث ہوگی ✦

اس تقریر پر ایک شبہ ہوسکتا ہے جسکو مع جواب بیان کرنا ضرور ہے-

شبہ- واجب الوجود کی صفت ارادہ بھی مثل دیگر صفات کے قدیمی ہے- اور واجب مع اپنی صفت ارادہ علت تامہ اپنے معلول کا ہوتا ہے تو چاہئے کہ مرادات (جن اشیاء سے ارادہ متعلق ہے) یعنی مخلوقات بھی قدیم ہوں کیونکہ کیا وجہ ہے کہ کسی وقت خاص میں علت تامہ موجود ہو اور اُسکا معلول موجود نہ ہو ؟

جواب- اولاً اس تقریر پر یہ معارضہ لازم آتا ہے کہ انسان کے ارادی صنایع بھی

پڑیگی - اجرام علویہ کی نسبت بادی النظر میں عدم تغیر کا خیال ہو سکتا ہے - اور اسی خیال کی بنا پر زمانہ قدیم میں کواکب پرستی شروع ہوئی ہوگی - لیکن جب اجرام علویہ جسمیت و مقداریت و قدامت میں عناصر کے شریک ہیں تو اُن میں عدم تغیر ماننا ترجیح بلا مرجح ہے - چنانچہ محققین زمانہ حال نے دریافت کیا ہے کہ بعض سیارگان ابتداءً مثل کرہ زمین آباد تھے اور اب وہ بسبب لاحق ہونے طرح طرح کے انقلابات کے غیر آباد ہو گئے ہیں اور اب وہ اس قابل نہیں رہے کہ اُن میں کوئی جاندار رہ سکے - پس اُن میں بھی تغیرات کا ہونا بخوبی ثابت ہے - پس جب کل افراد اصول عالم میں تغیر یا قابلیت تغیر کا ہونا ثابت ہے تو انکو واجب الوجود اور قدیمی ازلی ابدی کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے ؟

اس تقریر سے ظاہر ہے کہ جس طرح واجب کا قدیم و ناقابل تغیر ہونا ضرور ہے اُسی طرح ممکن کا حادث اور غیر ازلی ہونا ضرور ہے - البتہ ممکن کا غیر ابدی ہونا کچھ ضرور نہیں - کیونکہ جب تک علت قائم رہیگی ممکن بھی موجود رہیگا اگر علت ابدی ہوگی تو وہ ممکن بھی ابدی ہوگا - الا قدیم* و ازلی کسی طرح نہیں ہو سکتا

* یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے جسکی تقریر مع جواب درج ذیل ہے -

اعتراض - جس طرح علت کے ابدی ہونے سے ممکن ابدی ہو سکتا ہے اسی طرح ظاہر ہے کہ علت کے ازلی و قدیم ہونے سے ممکن کو بھی ازلی و قدیم تسلیم کرنا پڑیگا - اور یہ مسلم ہے کہ واجب الوجود جو علت اصلی تمام موجودات کی ہے قدیم و ازلی ہے پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اُس علت کا معلول بھی یعنی ممکن بھی قدیم و ازلی ہی ہوگا +

طاقت نہیں ہے کہ تمام شرایط نمو موجود ہوں اور اُس میں نمو نہ ہونے
پائے دریا سے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی روانی لحظہ بھر کے لئے بند کر دے۔
آفتاب ماہتاب سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ دم بھر اپنی رفتار مقررہ بند
کر دیں پس کیا یہ خیال میں آ سکتا ہے کہ اس تمام کارخانہ قدرت کے لئے
جو بلا ارادہ محض طبعی طور چل رہا ہے کوئی واجب الوجود صاحب ارادہ
ماوراے اس عالم کے نہیں ہے

چرخ کوکب یہ سلیقہ ہے ستمگاری میں   کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

نہیں ہرگز نہیں ہو سکتا۔ ہم خواص واجب میں ثابت کر آئے ہیں کہ واجب
کے افعال طبعی و بلا ارادہ نہیں ہوتے بلکہ طبعی و بلا ارادہ ہونا خاصہ ممکنات
کا ہے (دیکھو خاصہ ۸) پس مادہ عالم یا بسایط عنصریہ جن کے افعال
کا طبعی و بلا ارادہ ہونا ہم علانیہ دیکھ رہے ہیں گو اس عالم کے لئے کتنے
ہی محتاج الیہ کیوں نہ ہوں مگر اُن کو کسی طرح رتبہ واجب الوجود کا حاصل نہیں ہو سکتا
دلیل ہشتم۔ دلیل سابق و ابحاث گذشتہ سے ظاہر ہے کہ کسی شے میں تغیر کا
ہونا یا استعداد تغیر کا پایا جانا دلیل اس امر کی ہے کہ وہ شے قدیم نہیں یا یہ کہ وہ
واجب الوجود نہیں (دیکھو خاصہ ۶) اب عناصر یا مرکبات مادی پر غور کرو
کہ اُن میں کیا کیا کیمیائی امتزاج اور استحالہ اور تغیر واقع ہوتا ہے۔ باوجود
اس استحالہ اور تغیر ذاتی کے یہ کہنا کہ مادہ بلا تغیر رہتا ہے اور صرف صورت
میں تغیر واقع ہوتا ہے محض بے عقلی ہے درصورت تسلیم بقاء مادہ یہ تسلیم نہیں
ہو سکتا کہ وہ بلا تغیر رہتا ہے۔ تغیر کا محل وہ ہی ہے۔ اُسمیں استعداد تغیر ذاتی

کسی فعل میں کسی غیر کا محتاج نہ ہوا اور وہ کیونکر غیر کا محتاج ہو سکتا ہے۔ جبکہ وہ موجود اصلی ہے یعنی وجود میں ہی کسی کا محتاج نہیں ہے تو اُن آثار میں بھی جو بواسطہ وجود ظاہر ہوتے ہیں کسی کی احتیاج نہ ہوگی اور نہ ہونی چاہئے ورنہ دور لازم آئے اس تقریر سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ مادہ میں طرح طرح کی استعداد موجود ہے جسکے ظہور کا مدار بہت سی شرایط پر ہے۔ مگر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مرتبہ استعداد کا ہونا خلاف شان واجبیہ ہے۔ پس عالم مادی کی کوئی شے مستحق واجب کہلانے کی نہیں ہے +

دلیل ہفتم۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اجرام سماوی وغیرہ کی حرکات کے خاص خاص انداز سے مقرر ہیں جن میں کبھی کمی بیشی نہیں ہونے پاتی۔ علیٰ ہذا القیاس عالم مادی میں عالم نباتات و عالم معدنیات و نیز طبعی افعال حیوانات کے لئے مستحکم و غیر متغیر قانون بندھے ہوئے ہیں جن سے کبھی تجاوز نہیں ہوتا۔ آفتاب ماہتاب اپنے وقت پر نکلتے اپنے وقت پر غروب ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں طرح طرح کے نباتات۔ انواع و اقسام کے خوش رنگ طیور و دیگر حیوانات کوئی کریہ الصورت۔ کوئی خوش آواز۔ کوئی نغمات جان فزا سنانے والا۔ کوئی آواز وحشت انگیز سے ڈرانے والا۔ اشجار میں خوش رنگ خوش مزہ۔ مختلف الالوان۔ مختلف ذائقے کے اثمار۔ چمن میں گلہائے خنداں۔ رنگارنگ کی بہار۔ معدنیات میں کوئی یاقوت و لعل بدخشاں۔ کوئی زہر جانستاں اپنے اپنے وقت پر ایک انتظام خاص سے پیدا اور فنا ہوتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کارخانہ قدرت کے یہ تمام کام طبعی و بلا ارادہ ہیں۔ مادہ اشیاء کو یہ

میں پتہ اور نشان بھی نہیں ہے۔ برخلاف اُسکے طرح طرح کے احتیاج اور
لاچاری اس میں موجود ہے۔ چنانچہ احتیاج مکانی تو ابھی دلیل سابق میں
مذکور ہوئی۔ علاوہ بریں چونکہ عالم مادی میں جملہ حرکات طبعی ہیں جو قسری
اور اضطراری کی ایک قسم ہیں اس لئے عالم مادی کے ہر فعل سے احتیاج
و بے اختیاری و بیچارگی ظاہر ہوتی ہے۔ علاوہ اسکے ان کی تاثیرات اور نتائج
موجودہ پر غور کرنے سے ظاہر ہے کہ جو جو فعل کسی کے متعلق ہے وہ فعل اصل
علۃ غائی فعل مذکور کے لئے کافی نہیں تاوقتیکہ کوئی دوسری چیز نہ ایک بلکہ
بہت چیزیں اُسکی مددگار نہ ہوں۔ مثلاً آفتاب کے متعلق ثمرات و زروع کی
پختگی اور بارش کا برسانا جو بظاہر آفتاب پر موقوف ہے وغیرہ تاثیرات متعلقہ
شمس صرف شمس سے ظاہر نہیں ہو سکتیں تاوقتیکہ اُسکو دیگر عناصر سے کافی برابری
اور امداد حاصل نہ ہو۔ اگر عناصر کی آمیزش سے ثمر نہ بنے تو پختگی کا فعل کس
چیز پر وارد ہو ؟ اگر اجزاء مائیہ وارضیہ وغیرہ ایک اعتدال کے ساتھ جمع
نہ ہوتے تو آفتاب سے ثمر و زرع میں پختگی کے بجائے ایسی خشکی پیدا ہو جس سے
ثمر فاسد پیدا ہو جائے یا ذوق اُسکا بدل جائے۔ اسی طرح اگر اجزاء مائیہ و
ہوائیہ نہوں تو آفتاب کی حرارت کے ذریعے سے تبخیر ہی نہ ہو سکے۔ غرض کہ
عالم مادی میں سے ہر ایک ایسی شے پر جس پر واجب الوجود ہونے کا ظن
ہوتا ہے غور کرو اور اُسکے اثر حاصلہ پر دھیان کرو تو معلوم ہوگا کہ اُنمیں سے
کوئی بھی بالاستقلال اپنے اثر مطلوبہ کے پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ یہ
احتیاج نہیں تو اور کیا ہے ؟ واجب الوجود ایسے موجود کو کہتے ہیں جو اپنے

نہیں ہے کیونکہ مقدار امتداد ثلثہ کا نام ہے جس سے طول و عرض و عمق مراد ہیں اور ہر وہ مقدار کے لئے کوئی ایسی قائم رہنے کی جائے بھی ہونی چاہئے جس میں وہ سما سکے۔ اسی کو حیز و مکان کہتے ہیں۔ منکرین صانع نے اچھا واجب الوجود تجویز کیا کہ تا وقتیکہ اُنکی کوئی جگہ آراستہ نہ کیجائے میدان وجود میں تشریف نہ لاویں +

علاوہ ازیں مقدار جسمی کے لئے تناہی ضرور ہے۔ جسم کا غیر متناہی ہونا محال ہے اور مقدار غیر متناہی کا ذہن میں متصور ہونا ہی ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ حکماء یونان کے دلایل اس باب میں مشہور ہیں۔ پس ظاہر ہے کہ مادہ عالم یا بسایط عنصریہ میں سے کوئی عنصر واجب الوجود کہلانے کا رتبہ حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر کوئی شخص مادہ کے باب میں واسطے رفع احتیاج مکانی کے یہ توجیہ کرے کہ جسم کے واسطے مکان بمنزلہ وصف کے ہے جب جسم موجود ہوگا تو وہ معہ اپنے اوصاف کے موجود ہوگا۔ یہ احتیاج غیر کی طرف نہیں ہے۔ ایسی احتیاج کا تو واجب الوجود مسلمہ جمہور میں بھی ظہور ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ مکان جو ایک فراغ موہوم ہے کوئی تعلق جسم سے مثل تعلق صفت کے نہیں رکھتا اسیواسطے وہ اپنے حیز سے بالقسر جدا ہو سکتا ہے۔ حالانکہ موصوف سے صفت کی علیحدگی متصور نہیں ہے +

دلیل ششم۔ جو اوصاف کمالات وجودیہ سے متفرع ہوتے ہیں اُن سب میں سے استغناء وعدم احتیاج ذاتی یا وصفی یا فعلی واجب الوجود کے لئے ہونی بڑا بھاری ضروری لازمی وصف ہے۔ اس وصف عظیم الشان کا عالم مادی

آسمان کے قلابے ملاتا ہے روز آفرینش عالم سے لیکر آجتک انتہا نہیں ہو سکا کہ وہ
ایک چیونٹی یا مکھی ہی پیدا کردے۔ پس جب انسان سے جسمیں علاوہ مادہ کے
بہت سے کمالات وجودیہ مثلاً علم۔ ارادہ۔ حیات بھی پائے جاتے ہیں پرگس
بھی مخلوق نہ ہو سکا تو بے شعور مُردہ مادہ سے عجائبات صنایع عالم کس طرح
بن سکتے ہیں ؟

دلیل چہارم۔ خواص واجبیہ میں ہم ثابت کر آئے ہیں کہ موجود اصلی
غیر متناہی و غیر محدود ہونا چاہئے (دیکھو خاصہ ۳ و ۴) مگر موجودات عالم
میں سے کوئی شے یہ شان نہیں رکھتی بلکہ ہر ایک چیز متناہی و محدود پائی
جاتی ہے۔ زمین۔ پانی ہوا ہر ایک چیز محدود ہے۔ جب یہ و نیز دیگر اشیاء
عالم محدود و متناہی ہیں تو انکا مادہ بھی محدود ہوگا۔ اجرام علویہ بھی باوجود
ہمہ عظمت مقدار متناہی رکھتے ہیں۔ چنانچہ علماء ہیئت نے آفتاب و ماہتاب
و دیگر سیارگان کی مقادیر دریافت کی ہیں۔ اور اگر آلات رصد میں خاطرخواہ
ترقی ہوگی تو امید کہ کواکب کی بھی مقادیر دریافت ہو جاوینگی۔ غرض موجودات
عالم میں کوئی شے ایسی نظر نہیں آتی جو غیر محدود و غیر متناہی ہو مگر موجود اصلی
یعنی واجب کا غیر محدود ہونا ضرور ہے اس لئے مادہ یا کوئی شے مادی واجب
متصور نہیں ہو سکتی ٭

دلیل پنجم۔ خواص واجبیہ میں یہ قرار پا چکا ہے کہ واجب الوجود کی ذات
میں بساطت حقیقی ہونی ضرور ہے (دیکھو خاصہ ۳) مادہ عالم و بسائط عنصری
میں اجزاء مقادیری کا ہونا دلیل اس بات کی ہے کہ اُن میں سے کوئی شے بسیط

یہ خاصہ پایا جاتا ہو۔ مرکبات کا تو خیال ہی نہیں کرنا چاہیئے کہ اُنکا عکس ہونا
تو متفق علیہ ہے۔ لیکن بسایط عنصریہ پر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ اُنکے مفہوم اور وجود
میں کچھ اتحاد نہیں ہے بلکہ اُنکی ماہیت کے تصور کرلے کے وقت وجود کا دھیان
بھی نہیں آتا اور جس طرح انسان یا دیگر مرکبات کی نسبت یہ خیال بعید نہیں ہے
کہ فلان انسان اب نہیں ہے ایسا ہی ان بسایط عنصریہ یا مادہ عالم کی نسبت
بھی ذہن یہ تصور کرسکتا ہے کہ فلان عنصر نہیں ہے یا مادہ عالم موجود نہیں ہے
اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت شے اَور چیز ہے اور وجود شے اَور چیز۔ اگر ماہیت
اشیاء اور وجود اشیاء ایک ہوتا تو کسی حالت میں یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ فلان شے
کا وجود نہیں رہا۔ لیکن حال یہ ہے کہ ہم اشیاء کی نسبت کبھی وجود کا ہونا اور
کبھی نہ ہونا کہتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود ایک علیحدہ شے ہے جو اشیاء
یعنی ماہیت اشیاء سے کبھی متعلق ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ لیکن خواص و اجبیہ میں
ثابت ہوچکا ہے کہ واجب عین وجود ہوتا ہے اور اسکو کسی قسم کی مغایرت وجود
سے نہیں ہوتی۔ پس مادہ عالم یا بسایط عنصریہ جنکا مغایر عین وجود ہونا ثابت
ہے کسی طرح واجب قرار نہیں پاسکتے *

دلیل سوم۔ مصنوعات عالم میں سے انسان سب سے زیادہ عجیب نمونہ قدرت
ہے۔ داناؤں نے اُسکی بیشمار عجائب صنایع دریافت کی ہیں اور پھر قصور
ادراک کا اعتراف کیا ہے۔ انسان ایک ایسی ہستی ہے جسکی حکومت نہ صرف
عناصر بسیط پر محدود ہے بلکہ اجرام علویہ کی تاثیرات پر بھی اُسکا ایک حد خاص
تک تصرف ہے۔ مگر باوجود ان تصرفات علمی و عملی کے اس انسان سے جو زمین

پھر صورۃ کے لئے اُسکو کسی فاعل کوزہ گر کی بھی احتیاج لابدی ہے - علی ہذا القیاس
مصنوعات عالم کو خیال کرو جیسے اُنکو مادہ کی ضرورت ہے ایسا ہی اپنی صورت
خاصہ کی اور بواسطہ صورت صورتگر کی بھی احتیاج ہوگی - اب اگر بقول منکرین
صانع مادہ عالم کو ہی علۃ تمام موجودات کی تصور کریں تو گو اُس میں استعداد
بعیدہ کل صور نوعیہ حیوانیہ و نباتیہ و معدنیہ کی موجود ہو ۔ الا محض اُس استعداد
بعیدہ سے اُن صور نوعیہ کا دفعۃً یا بتدریج موجود ہونا ایسا امر ہے جسکو ذہن
انسانی کسی طرح تسلیم نہیں کرسکتا - استعداد قریبہ ہو یا بعیدہ اُسکا ظہور ہمیشہ
کسی فاعل پر موقوف ہوتا ہے - ظاہر ہے کہ مادہ عالم یا عناصر بسیطہ سے جنکو
بوجہ عمومیت سب انواع کی طرف نسبت برابر ہے مختلف انواع مرکبات عنصریہ و
اجرام علویہ پیدا نہیں ہوسکتے تاوقتیکہ کوئی مرجح موجود نہ ہو - پس مادہ عالم کو
بالضرور کسی مرجح کی احتیاج ہوگی جسپر اُسکی استعداد صور نوعیہ کا ظہور موقوف
ہوگا - مگر یہ احتیاج خلاف خواص واجبیہ ہے جن میں سب سے مقدم خاصہ
یہ ہے کہ وہ موجود اصلی ہو اور اُسکی ذات و صفات کا وجود اپنے تقاضاے ذات
سے ہو نہ بواسطہ غیر (دیکھو خاصہ ۱) اس لئے ثابت ہے کہ اجرام علویہ بیشمار
جنمیں سے کسی کو حرکت کسی کو قرار اور ہر ایک کا جُدا جُدا مدار ہے کوئی بے نور
اور کوئی چمکدار ہے محض مادہ عالم سے بلا کسی مرجح کے پیدا ہونے ممکن نہیں ہیں
دلیل دوم - یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ موجود اصلی وجود مطلق سے کسی نوع
سے مغایر نہیں ہوتا نہ مفہوماً نہ ذاتاً بلکہ دونو میں اتحاد حقیقی ہوتا ہے (دیکھو خاصہ ۱)
اب دیکھنا چاہئے کہ تمام موجودات عالم میں سے کوئی ایسی شے ہے جس میں

اور اپنے ظہور میں فاعل کی محتاج ہوتی ہے۔ مگر واجب الوجود کا کوئی کمال وجودیہ کسی سے مستفاد نہیں ہوتا۔ بلکہ جملہ کمالات وجودیہ بتقاضائے ذات اُس میں موجود ہوتے ہیں۔ ورنہ وہ واجب نہ رہے بلکہ دوسرے کا محتاج ہو پس استعداد خاصہ ممکن کا ہے ٭

فعل واجب ارادی ہوتا ہے نہ طبعی۔ کیونکہ ارادہ صفت کمال ہے اور

خاصہ۔ ارادہ

واجب میں چونکہ تمام کمالات وجودیہ کا بدرجہ اکمل واتم ہونا ضرور ہے اس لئے اُسکے افعال ارادی ہونگے۔ فعل طبعی موجب کمال نہیں ہے اُسمیں اور قسری میں کچھ فرق نہیں ہے۔ مصادر طبعی و قسری ہر دو میں بلا اختیار افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور بے اختیاری کی حالت میں خواہ کیسی ہی قوت قدرت موجود ہو ایسی صنایع پُرحکمت عمل میں نہیں آسکتیں جیسی اس عالم مادی میں پائی جاتی ہیں ٭

بحث اثبات صانع جل شانہ

دلیل اول - ہر مادی شے کے لئے چار علتیں ہونی ضرور ہیں۔ علۃ مادی علۃ صوری۔ علۃ فاعلی اور علۃ غائی۔ ان میں سے علۃ غائی صرف ایسی مادی شے کے لئے ضرور ہے جو فاعل باشعور کیطرف منسوب ہو۔ مصنوعات انسانی مثلاً ایک مٹی کے پیالہ کا دھیان کرو۔ جیسے اُسکو اپنے وجود کے لئے مٹی کی ضرورت ہے ویسے ہی اُسکو اپنی صورت خاصہ کی احتیاج ہے۔ کیونکہ محض مٹی کو کوئی پیالہ نہیں کہ سکتا۔ تاوقتیکہ اسکو پیالہ کی صورت خاصہ حاصل نہو

ہوتا ہے۔ اور وجود کا احاطہ غیر متناہی ہوتا ہے +

منجملہ خواص واجبیہ قدیم ہونا بھی ہے۔ واجب الوجود کی ذات و صفات

خاصہ ۵۔ قِدم واجب الوجود

ہر دو کے لئے قدیم یعنی ازلی و ابدی ہونا ضرور ہے۔ دلیل قِدم ذات تو یہ ہے کہ اگر اُسکی ذات قدیم نہ ہوگی تو اُسکا وجود کسی زمانہ مخصوص میں حاصل ہوا ہوگا۔ اس صورت میں اُسکے لئے کوئی علّۃ باعث وجود تسلیم کرنی لازم ہوگی۔ اور واجب الوجود اپنے وجود میں اُس علّۃ کا محتاج ٹھیریگا۔ پس واجب واجب نہ رہیگا۔ دلیل قدامت صفات کی یہ ہے کہ صدور و وجوب صفات واجب کی علّۃ خود ذات واجب ہوتی ہے اور جب ذات قدیم ثابت ہو چکی تو اُسکے صفات بھی جو ذات کے ساتھ قائم رہتے ہیں قدیم ہونگے +

واجب الوجود میں یہ خاصہ سلبی بھی ہوتا ہے کہ اُس میں کسی طرح کا

خاصہ ۶۔ عدم تغیر

تغیر ذاتی یا تغیر وصف اصلی ہونا ممکن نہیں ہے۔ ذاتی تغیر کا محال ہونا تو ظاہر ہے کہ جب اُسکا وجود تقاضائے ذاتی سے ہے تو اُسکے وجود میں کسی شے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ پس اُسکے اعدام میں بھی جو لازم تغیر ہے دخل نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا القیاس اصلی اوصاف بھی جو لازم ذات ہیں بدون تغیر ذات متغیر نہیں ہو سکتے +

واجب کی ہر قوت کمالیہ بالفعل ہوتی ہے یعنی واجب میں مرتبہ استعداد

خاصہ ۷۔ فعلیت

کا نہیں ہوتا کیونکہ استعداد کا مرتبہ دیگر شرایط و علل خارجیہ پر موقوف ہوتا ہے۔ در اصل قوت استعدادی مفعول کی صفت ہوتی ہے

متناہی ہے یعنی جہاں تک احاطہ اُس یا جزئی کے وجود کا ہے دوسرے کا
اُس میں گنجایش نہیں مثلاً جسقدر احاطہ زید کے وجود کا ہے اُسمیں عمرو بکر
کا وجود نہیں آسکتا - ہر شے کا احاطہ مختلف ہے - حقیقۃ انسانیۃ کا ایک
احاطہ ہے - حیوانیۃ کا احاطہ اُس سے بڑا ہے - جسمیۃ کا احاطہ اُس سے بھی
بڑا ہے - وجود کا احاطہ سب سے زیادہ وسیع ہے - اُس سے بڑا کوئی احاطہ
نہیں ہے - اس لئے وجود کا احاطہ غیر متناہی ہونا چاہئے - کیونکہ متناہی کے
یہی معنی ہیں کہ کوئی حد اُسکو محیط ہو - اور ہر شے کی حد غیر شے سے ہوتی ہے -
مثلاً جسم کی حد سطح ہے - سطح کی حد خط ہے - خط کی حد نقطہ ہے - جب کوئی شے
وجود کے سوا نہ ہوئی تو وجود بلاشبہ بے حد ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود
بجمیع الوجوہ عین وجود ہوتا ہے - پس اس صورت میں واجب الوجود کی دوسری
فرد کی وجود کی کہاں گنجایش ہو سکتی ہے* ؟

پچھلی تقریر سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک خاصہ واجب الوجود کا یہ بھی ہے
خاصہ ۴ - عدم تناہی کہ وہ غیر محدود ہو ورنہ وہ عین وجود نہ ہوگا بلکہ اُس میں عدم
کو بھی کچھ دخل ہوگا - حالانکہ قبل ازیں ثابت ہو چکا ہے کہ واجب عین وجود

* حاشیہ - اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ اندریں صورت لازم ہے کہ موجود ممکن احاطہ وجود
میں نہ آئے کیونکہ جب واجب الوجود نے سب وجود کا احاطہ گھیر لیا تو اور کسی شے کے
وجود کو کہاں گنجایش رہے گی - تو اس کا یہ جواب ہے کہ وجود ممکن عارضی وجود
واجب نہیں ہے - بلکہ وجود ممکن پرتو یا ظل ہے وجود اصلی یا وجود واجب کا

ہوتاہے۔ یہاں اُسکے برعکس ہُوا۔

تعدُّدِ حقیقی کی اِستحالہ کے بہت سے دلایل ہیں۔ ازانجملہ یہاں دو دلیلیں

توحید | بیان کی جاتی ہیں۔ دلیل اول۔ اگر واجب الوجود کے دو فرد حقیقی ہونگے تو اُن دونو میں اتحاد حقیقت واجبیہ میں ہونا ضرور ہے ورنہ وہ دو نو واجب الوجود کے فرد نہ ہونگے۔ مگر یہ کُلّی قاعدہ ہے کہ جو دو چیزیں کسی ایک امر میں متحد ہوتی ہیں تو اُن میں کوئی امر مابہ الغیر بھی ہوتا ہے جو مقتضی تعدد و اثنینیّت کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو تعدد دوئی نہ رہیگی۔ پس واجب الوجود کے افراد مفروضہ میں کوئی امر مابہ الغیر ہوگا اب اگر وہ باعث غیریت کوئی امر عارضی ہے جسکو واجب کی ذات میں کچھ دخل نہیں تو حقیقت واجب کا ایک امر عارضی و خارجی پر موقوف ہونا لازم آئیگا۔ پس واجب واجب نہ رہیگا۔ لیکن اگر وہ باعث غیریت کوئی امر ذاتی ہوگا تو خلاف مفروض لازم آویگا۔ کیونکہ حقیقت یا ذات ہر دو افراد کی متحد مانی گئی ہے۔ اگر حقیقۃ خاصہ ان دو افراد کی متباین سمجھا جائے اور واجب الوجود کا دونو میں بطور جنسیۃ اشتراک مانا جاوے تو بالضرور اُن دونو میں باعث غیریت ایک امر ذاتی بطور فصل کے ہونا چاہئے۔ اس صورت میں دونو فرد مذکورہ دو نوع متباین کے فرد ہونگے اور دونو فرد میں ایک امر حقیقت واجبیہ سے مغایر موجود ہوگا جسکا استحالہ ثبوت بساطت واجب میں ظاہر کیا گیا ہے۔

دلیل دوم۔ ہر ایک شے اور ہر ایک حقیقت اپنے وجود میں دوسرے سے

اس تقریر سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کمالات وجودیہ یعنی حیات و علم و شعور

خاصہ ۲ کمالات وجودیہ

و ارادہ و قدرت و دیگر صفات کمالیہ جو انکی ترکیبی حالت سے پیدا ہوتی ہیں آثار و کمالات وجود ہیں جسقدر وجود وسیع اور قوی ہوگا اُسی قدر یہ کمالات بھی قوی ہونگے اسلئے واجب الوجود میں یہ صفات کمالیہ اعلیٰ و اکمل و اتم درجہ کے ہونگے +

منجملہ خواص واجبیہ وحدت ذاتی بھی ہے - وحدت کے معنی ایک تو یہ

خاصہ ۳ - وحدت

ہیں کہ واجب میں کسی طرح کی ترکیب نہ ہوگی بلکہ اُس میں حقیقی بساطت ہونی چاہئے - دوسرے یہ معنی ہیں کہ واجب میں تعدد نہیں ہوسکتا - یعنی سوائے ایک فرد کے دوسرا کوئی فرد واجب الوجود کے لئے ہونا ممکن نہیں ہے - اصطلاحاً وحدت قسم اخیر کو توحید کہتے ہیں +

بساطت واجب کا بیان قبل ازیں ہو چکا ہے - مزید توضیح کے لئے کسیقدر

بساطت

یہاں بھی لکھا جاتا ہے - واجب کا وجود پر مشتمل ہونا تو ضروری امر ہے - ورنہ وہ معدوم ہوگا - پھر وجود اگر عارض ہے تو واجب کی ذات سے اُسکا جدا ہونا ممکن ہوگا - اس صورت میں بھی واجب کا معدوم ہونا ممکن ہُوا - اور اگر وجود کو جزو مانا جاوے تو دوسرا جزو بالضرور وجود سے غیر ہوگا کیونکہ ایک شے سے ترکیب متصور نہیں ہے - پس وہ امر غیر وجود محض عدم تو ہو نہیں سکتا - عدم کوئی چیز نہیں جس سے ترکیب حقیقی ہو - البتہ وہ ایک امر ممکن ہوگا جس کے لئے وجود عارضی ہوتا ہے - اس صورت میں واجب کا ممکن سے مرکب ہونا لازم آیا حالانکہ ممکن خود واجب کا محتاج

سو یہاں بھی اگرچہ عدم محض نہیں ہے۔ مگر عدم کی شان کا ظہور ہے جسکے واسطے
ہر حصہ خاص وجود میں بقدر تخصیص کمالات وجودیہ منتفی ہوتے ہیں اور
بلحاظ خصوصیت دیگر صفات نقص پیدا ہوتے ہیں جنکا وجود اور حصول
موجود اصلی میں باعث عیب و نقص سمجھا جاتا ہے۔ یہ عدمی حالت بھی
بلاشبہ کسی شے میں تقاضائے ذاتی سے نہیں ہوتی۔ عدم کوئی چیز نہیں جو
وہ متقاضی ہو۔ بالخصوص واجب میں عدم کا تقاضا کب آسکتا ہے کہ
واجب کی ذات محض وجود کو مقتضی ہے پس لامحالہ یہ شان عدمی کسی
غیر کے تقاضے سے ہوگی۔ جس نے وجود خاص کو خاص اور محدود بنا دیا
ہے۔ پس یہ حالت واجب میں نہیں ہوسکتی اور وہ وجود سے ہرگز
مغایر نہیں ہوسکتا ورنہ یہ حالت عدمی ضرور اُس پر وارد ہوگی وہو باطل
اِلّا ممکن میں یہ مغایرت ضروری ہے

تاوقتیکہ اُسکے ساتھ وجود کا لحاظ نہ ہوگا عقل اُسکے موجود ہونے پر حاکم نہوگی۔ اور جو
مفہوم اپنے وجود نفس الامری میں کسی غیر کا محتاج ہوتا ہے وہ ممکن ہوتا ہے۔ پس مفہومات
مغایرہ وجود بھی ممکن ہونگے۔ اور ممکن واجب نہیں ہوتا۔

دلیل سوم۔ اگر وجود ماہیتہ واجب سے غیر ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ وجود
جزو ماہیتہ واجب ہوگا۔ یا وہ وجود امر خارج از ماہیتہ مذکورہ۔ درصورت جزئیتہ وجود دوسرا
جزو ماہیہ واجب غیر وجود ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور وجود ہی ایک امر مستقل و واجب ہوگا۔
اگر وجود کو ایک امر خارج از ماہیت واجب مانا جاوے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ وجود ماہیت
کے لئے صفت نہیں ہے پس واجب معدوم ہوگا۔ وھٰذا خلف۔

جو تیجہ وجود محدود کا ہے اور اسی قدر یعنی بقدر عدم یا تخصیص وجود مطلق کے کمالات مطلقہ لازمہ وجود مطلق میں بھی نقصان آئیگا۔ عدم سے کوئی اثر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ عدم کا اثر یہی ہے کہ اُسکا کوئی اثر نہیں ہے۔ وجود کی تخصیص سے بھی ایک خاص عدم پیدا ہوتا ہے مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ زید ایک حقیقۃ خاصہ اور موجود خاص ہے یعنی وہ عمرو یا بکر یا فرس نہیں ہے۔

ہوتی ہے اسواسطے مرتبہ جوہر و ذات موصوف میں وصف و موصوف کو اتحاد ہوتا ہے۔ پس جس وصف کے مباین وہ وصف ذاتی ہوگا موصوف ذاتی اُسکا بھی اُسکے مباین ہوگا۔ مثلاً حرارت سردی کی منافی ہے۔ پس نار بھی جو حرارت کا موصوف ذاتی ہے سردی کی مباین ہوگی۔ یعنی موصوف اصلی میں ایسی چیز سے ترکیب نہ ہوگی جو اصلی وصف کی مباین ہو یا مثلاً حرارت منافی جسمیۃ یا جوہریتہ یا ہیولیٰ یا صورت کی نہیں ہے اس واسطے اسکے موصوف (نار) میں ان اوصاف سے ترکیب ہونے کی گنجایش ہوگی مگر ایسی چیز سے ترکیب نہ ہوگی جسکو برودت لازم ہو۔ سوائے وجود کے اور تمام اوصاف لازمہ وجودیہ کا بہ نسبت اپنے موصوفات اصلیہ کے یہی حال اور یہی تقاضا ہوگا۔ کیونکہ اُنکے اوپر اور مفہوم عالی نکلیگا جو اُن پر صادق آئیگا۔ اس لئے اُنکو اُن مفہومات عالیہ سے منافاۃ نہ ہوگی بخلاف وجود کے۔ چونکہ اس مفہوم عالی پر کوئی اَور مفہوم نہیں جو اُس سے بالا ہو اور نہ کوئی امر وجود کے مساوی ہے۔ اس لئے وجود میں حقیقی بساطت ہوگی اور اُسکے موصوف اصلی میں بھی حقیقی بساطت ہوگی۔

دلیل دوم اس امر کی کہ وجود واجب الوجود سے مغایر نہ ہوگا یہ ہے کہ جو مفہومات وجود کے مغایر ہونگے اُنکی حقیقت عند العقل جداگانہ ممتاز و متصور ہو سکے گی۔ الا

کہ معلول اخیر اور علت اصلی کے درمیان وسایط غیر متناہیہ کا سلسلہ ہے۔
غرض کسی واجب الوجود کا تسلیم کرنا ہر شخص کو جو عقل سلیم رکھتا ہے خواہ
وہ دہریہ ہو یا موحد لازم ہوگا۔ البتہ یہ امر بحث طلب ہوگا کہ آیا وہ واجب الوجود
مادہ عالم ہی ہے یا کوئی شے ماوراے اس عالم کے ہے۔ اس امر کے فیصلہ
کے لیئے خواص واجب الوجود پر غور کرنا ضرور ہے۔

خواص واجب الوجود

جبکہ واجب الوجود حسب تعریف مذکورۂ بالا موجود اصلی ہوا اور اُس کی
حقیقت اپنے تقاضائے ذاتی سے ہوئی تو بیشک اُسکی
حقیقت ایسی ہونی چاہئے جو کسی وجہ سے وجود اصلی سے

خاصۂ عینیت وجود واجب الوجود۔

مغایر* نہ ہو۔ بلکہ عین وجود ہو اور شائبہ عدم کی اُسمیں آمیزش نہ ہو۔ درصورت
مغایرت کے ذات واجب میں کچھ میل جول عدم خاص کا بھی ہوگا۔

* بغرض توضیح مزید ذیل میں چند دلایل بہ ثبوت اس امر کے بیان کی جاتی ہیں
کہ وجود کا عین واجب ہونا ضرور ہے۔
دلیل اوّل۔ چونکہ موصوف ذاتی میں وصف ذاتی تقاضائے ذات سے ہوتا ہے
اس لیئے صفت و موصوف میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے۔ بخلاف وصف عرضی کے کہ وہ
اور اُسکا موصوف دو امر متبائن ہوتے ہیں۔ جن میں بوجہ تعلق وصف اتحاد عارضی
پیدا ہوجاتا ہے۔ اگرچہ بصورت وصف ذاتی بھی صفت و موصوف میں درجۂ وصف
میں تفاوت ہونا ظاہر ہے لیکن چونکہ وصف ذاتی کا منشا و مصدر خود ذات موصوف

بحیثیت مجموعی ممکن ہوگا۔ کیونکہ مجموعہ اور افراد میں ایسی مغایرت تامہ نہیں ہوسکتی کہ افراد کی حقیقت تو زہو اور مجموعہ کی آنز ہوجائے۔ اگر کچھ مغایرت ہوسکتی ہے تو صرف اوصاف عرضیہ میں ہوسکتی ہے۔ پس جب جملہ افراد غیر متناہیہ کا سلسلہ ممکن ہوا تو بموجب تعریف ممکن ضرور ہے کہ اُس کا وجود بواسطہ غیر ہو۔ اب اگر وہ غیر واجب ہے تو ہو المراد۔ اگر وہ غیر ممکن ہے تو یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مجموعہ مذکورہ بالا میں جملہ افراد غیر متناہیہ داخل کرلئے گئے تھے اور کوئی فرد خارج نہ رہا تھا ٭

دوسری صورت یعنی جملہ افراد غیر متناہیہ کا واجب ہونا محال ہے۔ کیونکہ یہ سلسلہ علت و معلول کا فرض کیا گیا ہے اور واجب معلول نہیں ہوسکتا۔

تیسری صورت میں بھی مدعا حاصل ہے۔ کیونکہ جب اُس سلسلہ میں واجب نکلا تو سلسلہ اُس پر ختم ہوجائیگا۔ اور غیر متناہی نہ رہیگا ٭

علاوہ ازیں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ جہاں تک ہمارا علم پہنچتا ہے

عدم تناہی سلسلہ علت و معلول سے ثبوت واجب الوجود میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی

کوئی علت علت اصلی کسی شے کی نظر نہیں آتی۔ ہر علت جدیدہ کے دریافت ہونے پر یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ علت علت اصلی نہیں ہے۔ بلکہ علت اصلی کوئی اَور ہے۔ پس سلسلہ علت و معلول میں جسقدر علل ہیں وہ دراصل محض وسایط ہیں نہ اصلی علل۔ اب اگر یہ وسایط غیر متناہی ہوں مثلاً زید عمرو بکر کا سلسلہ آدم پر ختم نہ ہو بلکہ لاالی النہایہ چلا جائے تو اس سے ثبوت واجب الوجود میں کوئی دقت پیدا نہیں ہوسکتی بلکہ اُسکے صرف یہ معنی ہونگے

ظاہر ہے کہ وہ ہی واجب ہوگا۔ لیکن اگر اُس صفت و شان کے ساتھ موصوف نہ ہوگا تو وہ ممکن ہوگا۔ اس صورت میں بھی واجب الوجود کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے کیونکہ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ممکنات کا سلسلہ کہیں پر ختم نہ ہو۔ ورنہ ہر فرد ممکن کی نسبت کسی مرتبہ کا ہو یہ ہی سوال ہوگا کہ آخرش اُسکی حقیقت کس کی بنائی ہوئی ہے۔ اگر اُسکی علت کوئی اور ثابت ہوگی تو پھر اُسکی نسبت بھی وہ ہی سوال ہوگا۔ یہانتک کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات پر منتہی ہو جہاں یہ سوال بند ہو اور وہ ذات اپنی حقیقت اور وجود میں مستقل بالذات ہو۔ یعنی کسی کا معلول نہ ہو بلکہ خود ہی علة اصلی ہو۔ ممکن کی تعریف ہی یہ ہے کہ اُسکا وجود تقاضائے ذات سے نہ ہو بلکہ کسی غیر کے واسطہ سے ہو +

اگر کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ اس سلسلہ ممکنات میں کسی علة واجبہ کا نکلنا ضرور نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ علل ممکنہ کا سلسلہ لا الی النہایۃ چلا جائے۔ تو اس صورت میں ثبوت واجب نہ ہو سکیگا۔ تو اسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ سلسلہ علة و معلول غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سلسلہ غیر متناہی کے کل افراد بحیثیت مجموعی تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتے **اول** تو وہ جملہ افراد غیر متناہیہ ممکن ہونگے۔ یا **ثانیاً** وہ جملہ افراد غیر متناہیہ واجب ہونگے۔ یا **ثالثاً** بعض افراد غیر متناہیہ واجب ہونگے اور بعض ممکن +

> سلسلہ علة و معلول غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

اگر پہلی صورت ہے یعنی اگر جملہ افراد غیر متناہیہ ممکن ہیں تو وہ مجموعہ بھی

نہ مادہ ہے۔ نہ کسی خاص مکان میں ہے۔ نہ کسی خاص زمان میں اور غیر متناہی ہے۔ معترض محض یا معدوم محض سمجھنا چاہئے۔ ایسی ہستی موہوم سے قطع نظر اسکے کہ اُسکے ثبوت کے لئے کافی دلایل نہیں ہیں۔ مرکبات عنصریہ عالم کا جن سے اُسکو عدم مجانست کلی ہے کسی طرح صادر ہونا ممکن نہیں ہے

یہ اعتراض ہے جسکا جواب دینا ہر اہل مذہب کا فرض ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اعتراض کے جواب کے لئے دو امور ثابت کرنے ضرور ہیں۔ اول یہ کہ ایک ذات واجب الوجود کا تسلیم کرنا ضرور ہے۔ دوم یہ کہ مادہ عالم واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ضرور ہے کہ واجب الوجود ماورائے اس عالم کے ہو +

ثبوت واجب الوجود

کوئی موجود شے دو احتمالات سے خالی نہیں ہو سکتی۔ احتمال اول یہ ہے کہ اُس شے کا وجود اپنے تقاضائے ذات سے بدون کسی واسطہ غیر کے ہوا ہو اور ضروری الثبوت ہو یعنی اُس پر نہ ہونا ہرگز کسی احتمال سے تجویز نہ ہو سکے۔ ایسی شے کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ احتمال دوم یہ ہے کہ اُسکا وجود تقاضائے ذاتی سے نہ ہو بلکہ بواسطہ غیر حاصل ہوا ہو اور اُس پر ہونا اور نہ ہونا دونو بدرجہ مساوی تجویز ہو سکے ایسی شے کو ممکن الوجود کہتے ہیں +

یاد رکھنا چاہئے کہ موجودات میں سے جب کوئی موجود تسلیم کیا جائیگا تو واجب الوجود کا تسلیم کرنا امر لابدی ہوگا۔ کیونکہ وہ موجود اگر اُسی صفت اور شان کے ساتھ موصوف ہوگا جو واجب کے لئے مخصوص ہے تو صاف

مختلف ترکیبات سے جو جو مرکبات تامہ یا ناقصہ بنتے ہیں وہ باعتبار اپنی ترکیب کے ضرور حادث ہیں۔ الّا بسایط عنصریہ جو مادۃ المواد عالم ہے بذات خود حادث نہیں ہیں بلکہ قدیم ہیں کیونکہ اُن بسایط کی نسبت عدم سابق و عدم لاحق کا جن پر بنیاد حدوث ہے کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ ہی بسایط محتاج الیہ اصلی موجودات مرکبہ فرعیہ عناصر کے ہیں۔ کیونکہ جب بذریعہ عمل کیمیائی یا بہ تقاضاے طبعی موجودات عالم میں سے کسی شے کے اجزاء کی تحلیل عمل میں آتی ہے تو اُس میں سے یہ ہی چند بسایط نکلتے ہیں۔ پس یہ ہی چند عناصر بظاہر موجود اصلی محتاج الیہ تمام عالم کے ہیں نہ کوئی شے ماسوا ان کے ٭

بعض حکماء فلاسفہ کا یہ مذہب ہے کہ ان عناصر میں سے قدیم چیز ایک ہی مادہ عنصری ہے اور بوجہ استعدادات مختلفہ اُن پر عناصر بسیط یا مرکبات نباتی و حیوانی کی صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ حکماء زمانہ حال نے انہیں عناصر کو مادۃ المواد اجرام علویہ بھی قرار دیا ہے ٭

وہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اجرام علویہ کا مادہ ان عناصر سے علیحدہ ہو اور وہ ہی مادۃ المواد تمام عالم کا ہو مگر اس میں شک نہیں کہ اگر کسی موجود اصلی یا واجب الوجود کا تسلیم کرنا اس لحاظ سے ضروری ہے کہ وہ محتاج الیہ جملہ موجودات عالم ہے اور عالم میں علامات احتیاج پائی جاتی ہیں تو وہ ایسی شے ہوگا جس سے درحقیقت قوام عالم کا بنا ہے نہ ایسی وہمی و فرضی شے جسکو بلحاظ اُن تشبیہات کے جو اہل مذہب بیان کرتے ہیں کہ نہ وہ جوہر ہے۔ نہ عرض

سے ہوئی ہے ٭

اس کتاب میں جو عقائد دلائل عقلی سے ثابت کرنے منظور ہیں وہ یہ ہیں

اوّل۔ اثبات صانع جلّ شانہ۔

دوم۔ اثبات روح مجردہ مکلّفہ انسانی

سوم۔ اثبات نبوّت۔

چہارم۔ اثبات معاد و کیفیت جزا و سزا۔

ثبوت واجب الوجود

جملہ دلائل اثبات صانع کا جو منجانب اہل مذاہب بیان کی جاتی ہیں۔ مدار صرف اس مسئلہ پر ہے کہ ہر حادث کے لئے قدیم کی ضرورت ہے۔ اسی مسئلہ کو کبھی یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ہر معلول یا مسبّب کے لئے علت یا سبب کا ہونا یا ہر موجود عارضی کے لئے موجود اصلی یا حقیقی کا ہونا ضروری ہے اس مقدمہ کلّیہ کو قایم کرکے اور اُس کے ساتھ یہ امر مسلم مانکر کہ عالم حادث ہے یا معلول یا مسبب ہے یا اُسکا وجود عارضی ہے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس عالم کے لئے ایک صانع قدیم ہے جو علۃ العلل تمام کائنات کا ہے اور وہ ہی موجود حقیقی ہے اور سب موجودات کا وجود اُسی سے مستفاد ہوا ہے ٭

مگر اہل ادیان کے مقابلہ میں ایک اَور گروہ اس بات کا قایل ہے کہ

اعتراض منکرین صانع | کل عالم کی ترکیب چند بسایط عنصریہ سے ہے جنکی تعداد اس زمانہ میں قریب ۵۰ کے بیان کیجاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان بسایط عنصریہ کے

کچھ علاج نہ کریں تو وہ اپنے فرض کی انجام دہی میں قصور وار۔ اور خدا کے حضور میں بیشک گنہگار ٹھیرینگے۔ اگرچہ یہ کام ایسا مہتم بالشان ہے کہ اسکی طرف مجھ سے لایق تر اشخاص کو متوجہ ہونا ضرور تھا۔ الا کچھ تو اس افسوسناک وجہ سے کہ ہمارے علماء کو بباعث عدم واقفیت شبہات ملاحدۂ زمانہ حال اس کام کی طرف توجہ کرنے کی کافی ضرورت معلوم نہیں ہوئی اور کچھ اس خیال سے بھی کہ میرا ذخیرہ علمی خواہ کیسا ہی ناچیز کیوں نہ ہو اُسکو بقدر طاقت رسائی خلق خود استعمال میں لانا میرا فرض ہے میں نے اس کام کو شروع کیا ہے ◆

میرے نزدیک دین اسلام کے کُل عقاید علمیہ وعملیہ فطری ہیں اور بدلالت فطرت انسانی اُسکا ظہور ہر ایک انسان کے خیال وشعور میں ہے لیکن یہ فطرت صافی بخارات ہوائے نفسانی وتعصبات سے عموماً مکدّر اور بعض اوقات بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ امید ہے کہ جو فطرت مردہ نہیں ہے وہ اس پکار سے جاگ اُٹھے ◆

یہاں یہ بیان کرنا بھی ضرور ہے کہ اس کتاب کی تحریر کے باعث میرے ایک دوست مخلص ہوئے ہیں جنکو خدا تعالیٰ نے نہ صرف قدردانی علم وعلماء کا بے انتہا شوق دیا ہے بلکہ منصب علمی ومرتبہ فہم ودانش میں مقتدر وممتاز کیا ہے۔ مضامین کی ترتیب کمی وبیشی اور عبارت کی بندش اُنہیں کی رائے پر چھوڑی گئی ہے۔ گویا احقر کی طرف اس مسودہ کا مادہ منسوب ہے جسکی صورتگری ونقش پیرائی سب اُنہیں کے ذہن صفا پرور

سزاوار ہیں جسکے سہارے سے ہر چیز قایم ہے اور ہر موجود کا اُسی ذات قیوم پر مدار ہے جو اپنی ذات سے آپ مستقل و دایم ہے۔ اُسکا ہر کمال لازوال ہے اور عیب و نقص کا اُسکی ذات میں ہونا سب محالوں سے برتر محال ہے۔ اور ہزار بار رحمت باری ہو اُن عارفان جمال ذاتی و صفاتی کی نفوس قدسیہ و ارواح مزکیہ پر جنکی بدولت عقل نارسائے اہل دنیا کو عقاید حقہ کی طرف رہبری ہوئی۔ بالخصوص اُس قدسی ذات فیض آیات پر جو افضل ترین اہل عرفاں ہے صلعم اور اُسکی آل و اصحاب پر جو اُس کی فیض صحبت سے ممتاز ہوئے ⁂

من بعد ناچیز عبد العزیز برادران اہل اسلام کی خدمت میں عرض پرداز ہے کہ اِس زمانہ آزاد منشی میں اکثر نو تعلیم یافتہ مرض الحاد میں گرفتار ہو رہے ہیں یا گرفتار ہونے کو تیار ہیں اور علم دین سے ناواقف ہونیکی وجہ سے اُن کے عقائد میں اسقدر فتور آگیا ہے کہ وہ نہ صرف رسالت و معاد کے منکر ہیں بلکہ اللہ جل شانہٗ کے وجود کا بھی انکار کرتے ہیں۔ مجھ کو جہانتک اُنکے دلائل انکار وجود باریتعالیٰ و دیگر شبہات کے علم حاصل ہونے کا موقعہ ملا ہے وہ نہایت کمزور و رکیک معلوم ہوتے ہیں اور اِس قسم کے نہیں کہ اُن پر بھروسہ کرکے انسان اپنے تئیں ایسے غلو میں ڈالدے جو انکار صانع حقیقی سے پیش آنیوالا ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ لوگ جنکو خداتعالیٰ نے اسقدر استعداد علمی بخشی ہے کہ وہ دلایل و شبہات ملاحدہ یا متشککین کا جواب شافی دے سکتے ہیں چُپ چاپ بیٹھے رہیں اور فتور اعتقاد خلقت کا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آغاز و انجام ہر مطلب کا اُسی کے نام پاک سے ہے جس کے بسط فیض دریاے
ذخار وجود ذاتی سے گلشن موجودات کی سرسبزی اور شادابی اور قبض افاضہ
سے اُس کی بے رونقی و بربادی ہے۔ اُسی کی ہستی ایک چمن سدا بہار بیخزاں
ہے۔ اُسی کا وجود دریاے ذخار بے جزر و مد و بیکراں ہے۔ اللہ اللہ اُس کی
ذات پاک کیا بحر مواج ہستی و حیات ہے کہ بیشمار خس و خاشاک نیستی اُسکے
تعلق بے کیفی سے روح و رواں ہو کر نسیم روح خیز و نکہت جاں بیز ہو گئے۔
اُسی دریاے ہستی کی تموج سے بیشمار حباب اعیان ثابتہ نمود و شہود پا کر دم
زنِ انا الوجود بنے۔ اللہ اللہ یہ زمین و آسمان و جملہ کون و مکان ایک بلبلہ
ہے اُس کے دریاے ناپیدا کنار ہستی بر قرار سے یا ایک رشحہ ہے اُسکی قلم بدایع
رقم غرایب نگار سے۔ اُسکے حمد و ثنا کے جو جو طراز بدیع و نقوش زیبا صفحۂ عالم
پر آجتک نمایاں ہوئے یا ہونے والے ہیں جملہ اُسی ذات ازلی و ابدی کو

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون
۱	دیباچہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۴	تقریر دہریہ درباب انکار صانع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۶	ثبوت واجب الوجود ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۷	سلسلہ علت و معلول غیر متناہی نہیں ہو سکتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۸	بصورت عدم تناہی سلسلۂ علت و معلول بھی ثبوت واجب الوجود میں کوئی دقت واقع نہیں ہوتی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
	خواص واجب الوجود ۔ ۔
۹	عینیت وجود با واجب الوجود ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۲	واجب الوجود میں جملہ کمالات وجودیہ کا موجود ہونا ضرور ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۴	بساطت واجب الوجود ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۳	توحید ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۴	واجب الوجود کا غیر متناہی ہونا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۵	قِدم واجب الوجود ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۵	واجب میں تغیّر نہیں ہوتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۵	واجب میں جملہ کمالات بالفعل موجود ہوتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۶	واجب کے جملہ افعال ارادی ہوتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۱۶ تا ۳۱	دلایل اثبات صانع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

التماس

یہ اَوراق مینے اپنے مخدوم دوست مولوی عبدالعزیزخان صاحب مرحوم کے مسودہ سے مرتب کئے ہیں۔ مولوی صاحب مرحوم قصبہ دیوبند ضلع سہارنپور کے رہنے والے اور وہاں کے مدرسہ عربیہ کے تعلیم یافتہ تھے اور مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مغفور و مبرور کے شاگردان رشید میں سے تھے۔ علوم معقول و منقول میں دستگاہ کامل رکھتے تھے اور نہایت متقی و پرہیزگار شخص تھے۔ اُنہوں نے بدرخواست راقم آثم جسپر وہ ہمیشہ بہت مہربانی فرماتے تھے۔ یہ سلسلۂ تصنیف شروع کیا تھا اور اُنکا ارادہ تھا کہ جملہ عقاید کو حتی الوسع سلیس و عام فہم دلائل عقلی سے ثابت کیا جائے۔ افسوس کہ مولوی صاحب مرحوم کی یہ آرزو دل کی دل میں ہی رہی وہ چند اوراق ہی لکھنے پائے تھے کہ اثناء تصنیف میں اُنہوں نے اس دار فانی سے عالم جاودانی کو رحلت فرمائی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ +

میں ان اوراق پریشان و ناتمام کو جو اُس عزیز دوست کی یادگار ہیں نہایت رنج و افسوس کے ساتھ شایع کرتا ہوں اور ناظرین سے التجا کرتا ہوں کہ جو اس رسالہ کو پڑھیں وہ مصنف مرحوم کے حق میں دعاء مغفرت کریں۔

راقــــم آثم

سید ممتاز علی۔ مترجم چیف کورٹ پنجاب لاہور

هو العزیز الحمید

براهین عزیزیه

یعنی

ثبوت واجب الوجود

از افادات

مولوی عبد العزیز خان مرحوم

سنه ۱۳۰۹ھ

در مطبع انسٹیٹیوٹ علیگڈھ بحلیۂ طبع پوشید

معلومات میں وقوعِ غلطی کا احتمال ہے تو دوسروں کے معلومات میں یہ احتمال اور بھی زیادہ ہے۔ کیونکہ علاوہ اُن غلطیوں کے جو معلومات کے حاصل کرتے میں ہر انسان کو واقع ہوا کرتی ہیں دوسروں کے معلومات کا ہم تک پہنچنا بھی شائبۂ غلطی سے کمتر خالی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ صاحب معلومات اپنے مافی الضمیر کے ادا کرنے میں قاصر ہو۔ یا ہم اُسکے بیان سے اخذِ مطلب کرنے میں خطا کریں۔ اور جبکہ ہم میں اور اصل صاحبِ معلومات میں اَور وسائط ہوں تو احتمال غلطی چند در چند ہے اِس مسئلے کے متعلق ایک اور بھی غلطی ہے جو سب سے زیادہ مستکرہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ دلیل جو ثبوتِ دعوے میں پیش کی جائے خود اُسکا ثبوت منحصر ہو ثبوتِ دعوی پر اِسی کو دَور کہتے ہیں۔ مثلاً علمِ تاریخ کی کسی کتاب کی صحتہ میں گفتگو ہو اور کوئی شخص صحتِ کتاب پر یہ دلیل لائے کہ اسمیں فلاں فلاں واقعات لکھے ہوئے ہیں حال آنکہ وہ واقعات خود محلِ کلام ہوں۔ اور سوائے کتاب متنازع فیہ کے اور کہیں سے اُنکا ثبوت بہم نہ پہنچتا ہو۔ تو اس صورۃ میں واقعات کی دلیل کتاب ہے اور صحتِ کتاب کی دلیل واقعات۔ یا مثلاً کوئی مقلد اپنے نبی کی نبوۃ اُسی نبی کی کتاب سے ثابت کرے + افلاطون وجودِ مجردات کو اِس طرح ثابت کیا کرتا تھا کہ انصاف اور عقل دو چیزیں ہیں اور دونوں مجرد یعنی غیر مادی ہیں۔

کہا یرقان کا مہلک ہونا بھی یقینی نہیں میرا تجربہ تو یہ ہے کہ سو میں پچاس اگر مر جاتے ہیں تو پچاس بچ بھی جاتے ہیں حکیم صاحب تو نسخہ لکھ لکھا چلے گئے۔ بیمار داروں کو وہی خلجان رہا کہ دیکھیے کیا ہوتا ہے۔ مگر حاضرین میں ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے احتمالات کی بحث کو فن جبر و مقابلے میں پڑھا تھا اُس نے کہا۔ سنو صاحب کچھ اضطراب مت کرو۔ عقلی قاعدے کی رُو سے تلف کا احتمال صرف ایک چوتھائی ہے۔ ہمہ رنگی واقعاتِ عالم جس پر ہم گفتگو کر رہے ہیں اُسی کی ایک فرد یہ بھی ہے کہ کل افرادِ انسان کے حواس ایک طرح کے ہیں اور کسی چیز یا کسی واقعے سے جو اثر ہم پر ہوتا ہے وہی دُوسرے آدمیوں پر بھی ضرور ہوتا ہوگا۔ مثلاً جس پھول کو ہم لال کہتے ہیں دوسرے آدمی بھی اُسکو لال ہی دیکھیں گے۔ اگر قند ہمارے ذائقے میں میٹھا ہے تو دُوسرے آدمیوں کو بھی میٹھا ہی لگتا ہوگا۔ یا اسکا عکس کہ اگر کوئی اور آدمی کسی چیز کو چکھ کر کڑوی بیان کرے تو ہم کو اِس طرح مان لینا چاہیئے کہ گویا خود ہم نے چکھی تھی۔ ہم نے برف کے سمندر نہیں دیکھے۔ ہم سویز کی نہر میں خود نہیں گئے۔ لیکن ہم کو برف کے سمندروں اور سویز کی نہر کے ہونے کا ایسا ہی تیقن ہے کہ جیسا اپنی آنکھوں دیکھنے سے ہوتا۔ اِسکا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسروں کے معلومات سے بلا زحمت مُستفید ہوتے ہیں۔ علمِ تاریخ کی بناء اسی قاعدے پر ہے مگر جب کہ ہمکو اپنے حاصل کیے ہوئے

اور کنٹھا دونوں چیزیں شناخت کرائی گئیں اُسی لڑکے کی تھیں۔ بال بھی اُسی کے
بالوں کے ہمرنگ۔ بیچارے لڑکے پر ان قرائن سے خون ثابت ہوا۔ پھانسی پا لی ایک
مدّة کے بعد بڑھیا کا اصل قاتل جب قریب مرگ ہوا تو دستور کے موافق پادری صاحب نے
اُسکو استغفار و توبہ کی تعلیم کی۔ تب اُس نے اقرار کیا کہ فلاں بڑھیا جو دکان میں مری
ہوئی پڑی ملی تھی اُسکو میں نے مارا۔ مجھ سے اور اُسکے شاگرد سے بہت ربط ضبط تھا۔
اُسکا گلوبند اور کنٹھا اتفاق سے میرے پاس تھا ہی کنجی کا خاکہ موم میں اُتار اُسی طرح
کی دوسری بنوالی۔ بال البتہ اُسی لڑکے کے تھے۔ میں اُسکے سر میں کنگھی کرتا اور جو بال
ٹوٹتے اُنکو جمع کرتا جاتا۔ یوں میں نے اپنا خون اُس بیچارے کے سر تھوپا۔ دیکھو جج کی
رائے نے احتمالات پر وثوق کرکے ایک ناکردہ گناہ کی جان لی۔ احتمالات کی وقعت کا
اندازہ صحیح دریافت کر لینا بڑا مشکل کام ہے ✦

ایک شخص کو شدّة کی تپ محرق تھی سرسام کے آثار نمودار تھے۔ اور یہ بھی خوف تھا
کہ یرقان قبل السابع ہونیوالا ہے۔ اِس تردد میں ایک طبیب حاذق بلائے گئے۔
اُنھوں نے مریض کا حال دیکھکر بیمار داروں کی تشفی کی کہ گھبراؤ مت تپ شدید ہے
مگر ابھی تک یرقان کا ہونا اور نہونا دونوں پہلو برابر ہیں۔ یہ سنکر ایک بیمار دار بیتاب
ہوکر بولا۔ کیوں حکیم صاحب اگر خدانخواستہ یرقان ہوگیا تو کیا ہوگا۔ حکیم صاحب نے

دینا ہی پڑیگا۔ اور اگر بالفرض تو جیتا تو بھی میرا تو کہیں نہیں گیا۔ مجھ سے تجھ سے شرط
ہو چکی ہے کہ جب تو پہلا مباحثہ جیتے تو نصف باقی ماندہ مجھ کو ادا کرے۔ یوں اُس نے
جواب دیا۔ شاگرد بھی آفت ہے جو اُستاد غضب ہے۔ کہ اُستاد جی داو جیت ہو یا ناحق
جیت میری ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے میرا دعوی ڈگری کیا تو حضرۃ ڈگری جاری کرا کے
کھڑے کھڑے گنوا لونگا۔ اور اگر میں ہار بھی گیا تو بھی میں کوڑی دینے والا نہیں
مجھ سے آپ سے شرط ہو چکی ہے کہ میں پہلا معرکہ جیتوں تو دوں نہ کہ ہاروں تو دوں
تعمیم کی غلطی احتمالات میں بھی بکثرۃ واقع ہوا کرتی ہے۔ اور مجوز مقدمہ بیشتر اسمیں
مبتلا ہو جاتا ہے۔ ملک فرانس میں ایک مقدمہ ہوا تھا جسکی رُوداد یہ تھی۔ کہ
ایک بڑھیا عورۃ کسی گلی میں دوکانداری کرتی اور اُسی دُکان میں رہتی۔ ایک
لڑکا بھی شاگرد کے طور پر دُکان میں بٹھا لیا تھا۔ گھر اس لڑکے کا دُکان کے متصل
تھا مگر بڑھیا کی دُکان میں آنے کا رستہ نہ تھا۔ گھر کا دروازہ گلی میں تھا۔ یہ لڑکا
دُکان میں تو بیٹھتا ہی تھا دُکان کی بیرونی کنجی بھی اسی کے پاس رہتی تھی۔
ایک دن دیکھتے کیا ہیں کہ بڑھیا کی دُکان کا قفل ندارد۔ دروازہ کھلا ہوا ہے اور
اندر بڑھیا مری پڑی ہے۔ گلا کٹا ہوا۔ ایک ہاتھ میں ایک مٹھی بال ہیں دوسرے
میں ایک گلوبند۔ اور لاش کے پاس ایک خون آلود کٹار بھی زمین پر پڑا ہے۔ گلوبند

چند افراد میں منحصر سمجھنا۔ اسکے پیرایہ میں بھی اکثر مغالطہ واقع ہوا کرتا ہے *
ابطالِ تدبیر کے لئے جبریّہ فرقے کے لوگ یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ کوئی کام ہو تدبیر
لاحاصل ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ کام شدنی ہے یا ناشدنی۔
اگر شدنی ہے تو کوشش فضول۔ اور اگر ناشدنی ہے تاہم عبث۔ اس صورۃ میں
کام کو شدنی اور ناشدنی دو شقوں میں منحصر کرنا غلط ہے۔ ایک شق ہے شدنی بسعی
یا ناشدنی بوجہ غفلۃ۔ اس مسئلے کے متعلق ایک بڑی ہنسی کی مثال ہے وہ یہ کہ
پراٹاگورس نامی ایک حکیم بڑا مغالطہ باز ہو گزرا ہے۔ یواتھلس نامی ایک شخص نے
اسکا تلمذ اختیار کیا۔ اُستاد و شاگرد میں زرِ کثیر کا معاہدہ ہوا۔ آدھا تو یواتھلس نے
پیشگی دیدیا۔ اور نصفِ باقی ماندہ کی نسبتہ یہ شرط قرار پائی کہ جب یواتھلس پہلے مباحثے
میں غالب آئے تو باقی ماندہ آدھا روپیہ ادا کرے۔ چندے پراٹاگورس اپنے شاگرد
یواتھلس کو تعلیم کرتا رہا۔ مگر یواتھلس نے بعد چندے بے توجہی شروع کی۔ جب
پراٹاگورس نے دیکھا کہ باقی کا روپیہ اسکا جایا چاہتا ہے تو پراٹاگورس نے یواتھلس پر
عدالۃ میں نصفِ باقی ماندہ کے دلاپانے کی نالش کردی۔ مقدمہ رُوبکار ہوا۔ تو
پراٹاگورس یواتھلس کی طرف مخاطب ہو کر بولا کہ لے لڑکے سن روپیہ تو میں ہر صورۃ
سے تجھ سے بھر ہی لونگا کیونکہ اگر میں جیتا تو حکمِ حاکم مرگِ مفاجات تجھکو چار و ناچار

یقین گویاں کیا کرتے ہیں اور از بسکہ انکے مقولات بڑے اٹکل کے تکلے ہوا کرتے ہیں - دیولتے کے ٹپر کی طرح اتفاق سے دس باتوں میں چار پانچ سچ بھی ہو جاتی ہیں - اب ہماری سادہ لوحیوں کا فریب دیکھیے کہ جن باتوں میں نجومی غلط گو ٹھہرا اُنپر تو ہم خیال نہیں کرتے بلکہ اگر ہم کو کوئی غلطی پر متنبہ بھی کرے تو ہم اُس کی تاویلیں کرتے ہیں کہ شاید اتفاقاً حساب میں بھول ہو گئی ہو گی - اور ہم یاد کیا رکھتے ہیں صرف وہ مثالیں جن میں اتفاق سے نجومی کا تفرس ٹھیک نکل آیا ہے اور گو نجومی کے کذب و افترا کی مثالیں زیادہ بھی ہوں مگر پھر بھی ہم اُسکو راست گو اور سیف زبان جانتے ہیں - اسی طرح طبیب کے ہاتھ سے چاہے جتنے بیمار مرے ہوں کوئی یاد نہیں رکھتا + کہتے ہیں کہ مرد کی بائیں اور عورۃ کی داہنی آنکھ پھڑکے تو رنج پہنچے - کسی کام کی ابتدا میں چھینک ہو تو ناکام ہو + دُم دار ستارہ نمودار ہو تو وبا یا گرانی غلہ یا خونریزی ہو - اسی طرح کی ہزاروں باتیں ہیں جنکو ہمارے ملک کے بہت آدمی مانتے ہیں - اتفاقاتِ نادرہ کو معمولات فرض کر لیا ہے اور اُسکے خلاف کی مثالوں پر نظر نہیں کرتے - اصل وجہ کیا ہے کہ یہی تو ایک سہارا غیب دانی کا ہے جس کا آدمی شروع سے آرزومند ہے - اگر اس سے بھی قطع نظر کر لے تو پھر مستقبلات میں رلنے رنج کہاں سے ہو - اسی قبیل کی غلطی کا ضمیمہ ہے واقعات کو

اور کسی نے کان تک نہیں ہلایا۔ گو انگریزوں نے لنکا میں عملداری تک کر لی مگر کمتر ہندو تسلیم کرینگے کہ وہی لنکا ہے۔ زعفران کا خندہ آور ہونا جو سُنتے آئے ہیں گو اسکی تاویل بھی سمجھاؤ مگر کم بخت نہیں مانتے بلکہ تازگی پسندی نے یہاں تک پاؤں پھیلائے ہیں کہ ہم عجیب باتوں کو جلد یقین کر لیتے ہیں۔ ابھی چند روز ہوئے مشہور ہوا کہ اودھ میں کسی فقیر کی دعا سے آنِ واحد میں قدرتی پُل بن گیا اور اُس پُل کے اندر جو بیمار نہاتا ہے اچھا ہو جاتا ہے۔ سیکڑوں بیوقوف اِسی خبر کے اعتماد پر دوڑے گئے نہ پُل ملا نہ فقیر جھک مار کر لوٹ آئے۔ بڑے شہروں میں ہر روز ایک ایک نئی گپ اُڑا کرتی ہے۔ یہ کیا ہے ہم لوگوں کے ڈھل مل یقین ہونے سے مشغلہ پسندوں کو قابو ملتا ہے۔ سبب پیدا کرنے میں آدمی کا اصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ احکامِ کلی استنباط کرے۔ اِسیواسطے وہ چند واقعاتِ ہمرنگ دیکھنے کے بعد بالطبع اِسبات کی طرف مائل ہوتا ہے کہ انمیں سے کوئی عام بات نکالئے۔ یہ شوق اور میلانِ طبیعۃ اُسکو اُن مثالوں کی طرف بخوبی متوجہ نہیں ہونے دیتا جو قاعدہ ہمرنگی سے الگ اور اسی وجہ سے تعمیم میں خلل انداز ہیں۔ چونکہ حقیقۃ میں اُسکو انکی طرف توجہ صحیح نہیں ہوتی اُس کا حافظہ بھی انکو اچھی طرح گرفت نہیں کرتا اور اکثر ایسی مثالیں آدمی جلد بھول بھی جاتا ہے۔ بجومی اکثر تفرس کر کے واقعاتِ آئندہ کی نسبت

ایک کتاب شیعوں کے مقابلے میں لکھی ہے اسمیں ایک مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ
بعض لوگوں کے معتقدات میں شفق امام حسینؑ کا خون ہے۔ اِنسان کی طبیعت کے
اِس خاصے نے کہ وہ ہر چیز کا کچھ نہ کچھ سبب ٹھیرالیتا ہے یہاں تک ترقی کی کہ اسبابِ
ضعیف کو ورکنار ایک ادنیٰ تعلق کو سبب بننے لگے۔ یہ شمار کہ سیارے ۷ ہیں اس سے
اخذ کیا گیا تھا کہ ہفتے میں ۷ دن ہیں اور فلزات بھی ۷ قسم کے ہوتے ہیں شیعوں
کے نزدیک پانچ کا عدد بہت سعد ہے کیونکہ حواس پانچ ہیں۔ آلِ عبا پانچ۔ آدمی
کے ایک ہاتھ کی انگلیاں پانچ۔ ہر کمالے را زوالے۔ کیونکہ چاند کمال کو پہنچکر ضرور
گھٹنے لگتا ہے۔ اِسی طرح کے خیالات سے دنوں کو سعد و نحس بنا رکھا ہے۔ کمتر
کوئی چیز سعادۃ و نحوست سے بچی ہے۔ فنِ قیافہ۔ فنِ تعبیرِ خواب۔ فال و شگون۔
نہیں معلوم کتنی مزخرفات باتوں کی بِنا اِسی امر پر ہے کہ ہر چیز کے واسطے کچھ سبب
ہونا چاہیئے۔ سببوں کی فہمید میں تو حضرۃ اِنسان یہ کچھ ذی شعور ہیں با اینہمہ
آپ تازگی پسند بھی ہیں۔ ہمیشہ عجیب واقعات کے سُننے اور دریافت کرنے سے اسکو
مسرۃ ہوتی ہے۔ اور اُن روایتوں کو نہایۃ شوق سے سُنتا ہے جن میں غیر معمولی
اور حیرۃ انگیز مضمون ہوں۔ دیوارِ قہقہہ۔ سدِ سکندر۔ زہرہ۔ چاہِ بابل۔ عنقا۔
سیمرغ کے بارے میں جو باتیں مشہور ہیں ہم سب آباً عن جدٍ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں

حکم لگاتے ہیں۔ پھر جہاں انسانیت پائی جھٹ سے فنا کا حکم لگا دیا تفتیش اسباب میں انسان ایسا بے چین ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ نہ کچھ سبب اپنے ذہن میں قرار دے ہی لیتا ہے اور اسکی بے چینی اسکو تامل صحیح نہیں کرنے دیتی۔ بلکہ جب کسی تاویل سے گو وہ کیسی ہی ضعیف و بارد ہو ایک مرتبہ اس نے اپنے دل کو سمجھا لیا اسپر ہمیشہ کے لئے قانع رہنا چاہتا ہے اور ہرگز پسند نہیں کرتا کہ اسمیں شک ڈالکر حیرۃ میں رہے۔ شفق۔ قوس قزح۔ رعد۔ کہکشاں۔ شہاب۔ زلزلہ۔ کسوف خسوف۔ وبا وغیرہ ہر ہر واقعے کا ایک ایک سبب معقول ہے۔ لیکن اسکو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہیں۔ اور جو نہیں جانتے یہ مت سمجھو کہ وہ ان واقعات کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہیں ان لوگوں نے بھی اسباب قرار دے رکھے ہیں اور ہم سب سے زیادہ انکو اپنی سمجھ پر وثوق ہے۔ بھلا کسی جاہل کو سمجھا تو دو کہ رعد وہ آواز ہے جو گرمی کے ایک بادل سے زور کے ساتھ دوسرے بادل میں جانے سے پیدا ہوتی ہے اور بجلی اسی گرمی کی روشنی ہے۔ وہ یہی کہے جائیگا کہ بھلا تم آسمان پر جا کر دیکھ آئے ہو جو باتیں بناتے ہو ہم تو بزرگوں سے یہی سنتے رہے ہیں کہ رعد فرشتہ ہے اور وہ بادلوں پر زجر کرتا ہے اور اسکی آواز زمین پر ہمکو سنائی دیتی ہے اور بجلی تو رعد کا کوڑا ہے جس سے وہ بادلوں کو ہانکتا ہے۔ مولوی مہدی علی نے

جب ہمارے ذہن نے یہ تعمیم پیدا کرلی تو بعد کو اگر کوئی ان دیکھی چیز سامنے آجائے
تو وہی حکم عام اسپر جاری کر دیتے ہیں ہمکو تامل نہیں ہوتا البتہ صرف اتنی بات درکار
ہوتی ہے کہ یہ نئی چیز اسی قسم کی ہو جنکو دیکھکر ہم نے عام رائے پیدا کی تھی مثلاً
زید عمر بکر خالد ولید وغیرہ بہت سے آدمی ہم نے دیکھکر یہ عام رائے حاصل کی کہ
کل آدمی مرنیوالے ہیں اور فرض کرو کہ کسی نئے جزیرے میں ہمارا گذر ہو اور وہاں
ہم ایک آدمی اجنبی محض کو دیکھیں کبھی ہم کو اسکے فانی ہونے کی نسبت شک واقع نہو گا
تعمیم پیدا کرتے وقت ہم چیزوں کی ذاتوں سے قطع نظر کرکے ایک ایسی صفت انتخاب
کرلیتے ہیں جو دیکھی ہوئی تمام فردوں میں یکساں پائی جائے جیسے زمین کی مثال
میں گولائی کہ چھوٹے سے چھوٹے کُرے سے لیکر بڑے سے بڑے کُرے تک جو ہم نے
دیکھے ممکن ہے کہ مادہ اور حجم اور رنگ اور وزن وغیرہ خصائص میں مختلف ہی ہوں
مثلاً لاکھ کی سبز گولی۔ مکھن کی سفید گولی۔ توپ کا سیاہ گولہ۔ لیکن گولائی کی ایک
صفت سب میں یکساں پائی جاتی ہے اور ہم اسی صفت کو سببِ حکم قرار دیکر جہاں اسے
پاتے فوراً وہی حکم لگا بیٹھتے ہیں۔ آدمیوں کی مثال میں افرادِ انسان قد و قامت
صورت شکل رنگ روغن مذہب علم وطن کے اعتبار سے باخود ہا مختلف
ہو سکتے ہیں مگر انسانیت کی صفت سب میں برابر پائی جاتی ہے جسکی وجہ سے ہم فنا کا

بیان سے حاصل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے واسطے ایک سبب کا ہونا اور واقعات
کی ہمرنگی ان دو باتوں نے انسان کی طبیعت کو ایسا کر رکھا ہے کہ جب کوئی واقعہ
اُسکے روبرو پیش آئے فوراً اسکو سبب کی جستجو ہو اور چند واقعاتِ مماثل دیکھکر وہ
کلیات کی طرف ترقی کرے مثلاً گردشِ زمین پر ہم استدلال کریں کہ زمین کا
سایہ جسکی وجہ سے چاند گہنایا ہوا نظر آتا ہے چاند پر گول پڑتا ہے اور جس چیز کا سایہ
گول ہو وہ خود گول ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ زمین گول ہے۔ اسمیں صغریٰ تو نتیجہ
ہمارے مشاہدے کا ہے۔ رہا کبریٰ وہ بھی ہے نتیجۂ مشاہدہ مگر تعمیم لئے ہوئے
کیونکہ ہم نے گول سایے کی چیزیں بہت دیکھی ہونگی۔ سَو دو سَو یا ہزار دو ہزار
تاہم حکمِ کلی صادر کرنا محض مشاہدہ نہیں ہے بلکہ ایک دوسری دلیل پر مبنی ہے وہ
کیا ہے واقعات کی ہمرنگی اس طور پر کہ لاکھ کی گولی توپ کے گولے امرود انار
وغیرہ کے سایے کو ہمنے دیکھا اور گول پایا۔ بقاعدۂ استدلالِ انیٰ ہم نے گول
سایہ دیکھکر اصل چیز کے گول ہونے پر استدلال کیا۔ ابھی تک ہمارا حکم انھیں افراد
میں محصور ہے جو ہم نے دیکھیں۔ اب ہمارے ذہن نے آگے ترقی کی کہ اتنی مثالوں
میں ہم سایے کی گولائی کو اصل کی گولائی کا تابع پاتے ہیں تو ہمرنگیِ واقعات مقتضی ہے
کہ اور مثالیں جو ہماری نظر سے نہیں گزریں اُنمیں بھی یہی قاعدہ جاری ہو +

چیز ہے اور ہمارے ذہنوں میں اُسکی وقعت کا ہونا اِس بات کی دلیل ہے کہ فی الواقع اسکو کائناتِ عالم میں بڑی عظمت حاصل ہے اِسواسطے اُن لوگوں نے کرۂ آتشی کا وجود تسلیم کرلیا اور یوں سمجھے کہ آسمان باعتبار تفاوتِ ترکیبِ آتشی مُنتظم ہیں اِس غلطی نے اسی حد پر بس نہیں کی اور آگے پاؤں پھیلایا یہانتک کہ گویا ذہنی کیفیتوں کو وجودِ اشیار کا سبب ٹھہرالیا اور جسکے تصور سے عاجز ہوئے تو یہ سمجھا کہ واقع میں اُسکا وجود نہیں + مسمرزم اور فری میسن کے وجود میں بہتیروں کو کلام ہے سبب کیا کہ اُنکی سمجھ میں نہیں آتا اور کہتے ہیں کہ اگر کچھ بات ہوتی تو ہم بھی تو سمجھتے۔ لقمان حکیم وجودِ خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنا لیا ہو۔ اِس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسے دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کرسکتا ہے۔ اور قرینِ قیاس نہیں کہ دنیا باایں ہمہ کی خود بخود ہوگئی ہو۔ اِس تمام تر دلیل کا ماحصل یہی ہے کہ جو کچھ ہماری سمجھ میں نہیں آتا وہ واقع میں نہیں ہے۔ زمین کے سکون پر متقدمینِ حکمار کو یہ استدلال تھا کہ زمین وسطِ جو میں ہے اور سب طرف سے اُسکا بعد یکساں ہے۔ ایسی حالت میں کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ زمین کو کسی سمت میں حرکت ہو تو کیوں ہو۔ اِس تمام

یہ مثل زرد ہے۔ یا لو چل رہی ہو اور ہم کہیں کہ ہوا گرم ہے تو یہ باتیں بدیہی ہیں۔ اور
اگر کوئی انکا ثبوت چاہے تو یہ خود اپنا ثبوت ہیں اور ہمیشہ جملہ استدلال بعد تفتیش و کاوش
کے اسی طرح کی باتوں پر آکر ٹھہر جاتے ہیں کیونکہ جب کسی مقدمۂ بدیہی پر پہنچے استدلال
منقطع ہوا لیکن غور کرکے دیکھا تو بعض مرتبے بدیہیات میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے۔
موجودات کو ہمارے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور اُس تعلق سے ایک کیفیتہ ہمارے ذہن پر طاری
ہوتی ہے اسی کیفیتہ کو تصور اور اسی کو علم کہتے ہیں بعض چیزیں آنکھ کے سامنے آنے سے
ہمارے ساتھ تعلق پیدا کرتی ہیں بعض مرتبے ہم انکو چھوتے اور ٹٹولتے ہیں۔ بعض مرتبے
انکو منہ میں رکھکر مزا لیتے ہیں۔ یہ سب اقسام ہیں اُس تعلق کے جو ہم موجودات کے ساتھ
پیدا کرتے ہیں از بسکہ ہر ایک چیز سے کچھ نہ کچھ کیفیتہ ضرور ہم پر طاری ہوتی ہے۔ تو
حقیقتہ میں ہمارا علم اُس چیز کے وجود کا تابع ہے یا یہ کہ وجود اشیاء سبب ہے ہمارے علم کا
اور چونکہ معلول سے علتہ کو پہچاننا ہمارا دستور ہے ہمکو ایسا خیال ہوتا ہے کہ کسی چیز کی
جو کیفیتہ ہمارے ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے ورنہ ہمارے ذہن نے کہاں سے اخذ کی
بعض حکماء کا یہ مقولہ تھا کہ اشکالِ ہندسی یعنی سطح۔ خط۔ نقطہ۔ دائرہ جیسی کتاب
اقلیدس میں مذکور ہیں فی الواقع موجود ہیں۔ مقلدینِ فیثا غورس نے دیکھا کہ آگ کی ماہیت
کچھ خوب سمجھ میں نہیں آتی سوچنے سے اتنا البتہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کچھ بڑی عظمتہ کی

نظر سے رہ جاتی ہیں مثلاً سب کوئی جانتا ہے کہ گھنٹے سے آواز کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ اُسمیں کسی صدمے کے ذریعہ سے تموّج پیدا کیا جائے لیکن یہ سبب کافی نہیں ہے تموّج کے علاوہ شرطِ ضروری ایک یہ بھی ہے کہ وہ تموّج اُس حالت میں پیدا کیا گیا ہو کہ گھنٹہ ہوا میں ہو۔ ورنہ اگر خلا میں گھنٹہ بجایا جائے تو کچھ بھی آواز نہیں سُن پڑیگی اِسی طرح ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادتیِ وزن کی وجہ سے بھاری چیز بہ نسبت ہلکی چیز کے زمین پر جلد گرتی ہے لیکن وجودِ ہوا یہاں بھی در پردہ شرط ہے مرنگی کی ہوا نکال لی جائے اور پھر ایک پیسہ اور پر اُسکے اندر اُوپر سے گرائیں تو دونوں ساتھ گرینگے۔ اگر عوام کے رُوبرو بیان کرو کہ گرمی کے دنوں کی نسبت جاڑے میں زمین آفتاب سے زیادہ نزدیک ہوتی ہے تو سُننے کے ساتھ ہی وہ جھوٹا سمجھیں گے کیونکہ اُنکے ذہن میں تو یہ مرتکز ہے کہ زمین پر شعاعِ آفتاب کی گرمی ہے اور آفتاب منبعِ حرارت ہے اُسی کا قُرب باعث ازدیادِ حرارت ہوتا ہے یہ خیال سچا ہے۔ بیشک گرم چیز کے قُرب میں زیادہ گرمی ہوتی ہے مگر انعکاس کی خاصیتیں تحقیق کرنے سے ایسا ثابت ہوا کہ صرف قُرب سبب کافی نہیں ہے۔ عمودی شعاعیں بڑی تیز ہوتی ہیں اگر نزدیک ہو اور شعاع مُحرّف پڑے تو گرمی کم پہنچیگی

مُشاہدات یعنی وہ معلومات جو انسان خود اپنے حواس کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے بدیہی ہیں اور کسی دوسرے ثبوت کے محتاج نہیں۔ مثلاً پیتل کا فتیل سوز سامنے رکھا ہوا ہم کہیں کہ

جاتی ہیں سب کا مدار استدلال لمّی ہے اور جو تفتیش کبھی پیش آتی ہے یا پیش آئے گی
اُسکا ماخذ استدلال انّی ہے۔ علم ہیئۃ نے اسی استدلال کے ذریعے سے کیا کچھ
ترقی حاصل کی ہے سر اسحاق نیوٹن صاحب نے جب اجرام فلکی میں کشش کا ہونا
ثابت کر دیا اور حرکت کے قاعدے منضبط ہو گئے تو اُن کو سیاروں کی گردش سے منطبق
کیا اور دیکھا گیا تو اسباب معلومہ اُس خاص حرکتِ حاصلہ کے واسطے ناکافی معلوم
ہوئے تب تفتیش ہوئی کہ ضرور کوئی اور بھی مؤثر ہے اور آخر کو واقع میں مؤثر نکلا اور
نئے سیارے دیکھے گئے۔ لیکن سب کچھ تو ہے احتمال غلطی استدلال لمّی و استدلال انّی
میں بھی دامنگیر ہے وہ یہ کہ علاقہ سببیۃ قرار دینے میں غلطی کی ہو صرف اتنی بات سے
کہ ایک حالت کے بعد ایک حالت واقع ہوتی ہے دونوں میں علاقہ سببیۃ نہیں ہو سکتا
مثلاً۔ فصولِ اربعہ گرمی برسات جاڑا بہار ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتی رہتی ہیں
پھر بھی کوئی موسم اپنے مابعد کے موسم کا سبب نہیں ہے اور ابھی اگر مادہ زمین بدل جائے
یا کسی وجہ سے بمقابلہ آفتاب مقام زمین میں فرق واقع ہو تو تسلسلِ فصول کا نا منتظم
ہو جانا جائے تعجب نہیں پس اول تو مطلق سبب کے امتیاز میں احتیاط چاہیے ۔
دوسرے یہ ضرور ہے کہ سبب کافی ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ناکافی چیزوں کو
سبب سمجھ لیتے ہیں اور دوسری حالتیں کہ بدون اُنکے سبب مؤثر نہیں ہوتا ہماری

آدمی یہاں کے اکثر سا تھ لیے ہوتے ہیں مگر ضرور نہیں۔ اِس اختلاف کی وجہ یہ ہے
کہ واقعات قسمِ اول ہمیشہ ایک حالہ کے بعد واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ حالہ متقدمہ
اُن واقعات کا سبب سمجھی جاتی ہے پس ہم اُس حالہ کو دیکھکر پیشین گوئی کر سکتے
ہیں کہ کیا کیفیتہ واقع ہونیوالی ہے۔ اور ہر ایک کیفیتہ اور واقعے کو دیکھکر ہم خیال
کرتے ہیں کہ فلاں حالتہ اِس سے پہلے واقع ہوئی ہوگی۔ وجودِ سبب یا علتہ سے وجود
مُسبب و معلول پر استدلال کرنے کو استدلالِ لمّی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی ہنگامے
میں لوگوں نے ایک شخص کو لاٹھیوں سے مارا ہو اور اُسکے اعضاءِ رئیسہ کو ایسا
صدمہ پہنچا ہو جو عادۃً مُہلک ہوا کرتا ہے اور ہم زخموں کو دیکھکر کہیں کہ یہ شخص ضرور
مر جائیگا۔ تو یہ اِستدلالِ لمّی ہوا۔ اور استدلال کی شکل منطقی یوں ہوگی کہ مثلاً
اس شخص کا دماغ لاٹھی کے صدمے سے پاش پاش ہوگیا ہے۔ اور جس کا دماغ پاش پاش
ہوجاتا ہے وہ مر ہی جاتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ یہ شخص مر ہی جائیگا۔ اور وجودِ معلول سے
وجودِ علتہ پر اِستدلال کرنیکو اِستدلالِ اِنّی کہتے ہیں جیسے ڈاکٹر لوگ لاش
دیکھکر اسبابِ مرگ معلوم کریں۔ اِس عالمِ اسباب میں عادۃِ الٰہی یوں ہی جاری ہے
کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ اِس عادۃ نے عقل کی زور آزمائی کے
لئے ایک بڑا میدان مُہیا کر رکھا ہے۔ ہزاروں مُفید کلیں جو ایجاد ہوئیں اور ہوتی

ہمارے لئے جمع کئے ہیں۔ مگر آلاتِ حواس میں پروردگار عالم نے اُسیقدر تیزی
عنایت کی ہے جو اس حکیم مطلق نے ہمارے لئے ضرور سمجھی ہے۔ اور جو کچھ قصور یا
فتور ان آلات میں ہے اُسکی تلافی عقل سے کردیگئی ہے جسکی مدد سے ایسے ایسے آلات
ایجاد کئے گئے ہیں جو ہمارے حواس کی تیزی چندر چند زیادہ کردیتے ہیں جیسے دُوربین
خوردبین وغیرہ لیکن اس سے ہمارے اصل مطلب میں کچھ خلل نہیں آتا۔ ہمارے
معلومات بیشتر ہمارے حواس کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ علاوہ اِنکے بعض معلومات ایسے
بھی ہیں جو ہمارے حواس کی گرفت میں نہیں آئے تاہم حواس کے ساتھ ایک
دُور کا تعلق اُنکو بھی ہے اور سبب یہ ہے کہ واقعاتِ دنیا پر نظر کرنے سے ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ ایک معمول اور قاعدے اور انتظام کے ساتھ چل رہا ہے۔
جو چیز اُوپر کو پھینکتے ہیں آخرکار زمین پر گر پڑتی ہے۔ جب باروت کو آگ چھوجاتی ہے تو
بھڑک اُٹھتی ہے اور ایک دھماکے کی آواز اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی آدمی کا
سر کاٹ ڈالیں تو مر ہی جاتا ہے۔ جب ایک چیز کو دھکا دیا جائے اور کوئی اُسکا مزاحم
نہو تو وہ چیز اُس دھکے کے آگے آگے سرکنے لگتی ہے۔ اسی طرح کی ہزاروں لاکھوں
باتیں ہیں کہ اُنکے خلاف کبھی واقع نہیں ہوتا۔ لیکن اسی طرح بہتسے واقعات کے لئے
کوئی قاعدہ نہیں پایا جاتا پُوروا ہوا سے اِس ملک میں اکثر پانی آتا ہے مگر ہمیشہ نہیں

تصور اسکو حاصل ہو گیا۔ اور پھر اُس نے ایک بگلا دیکھا تو اسکو وہ کیفیت یاد آتی ہے جو
سفید چیزوں کے دیکھنے سے اُسکے ذہن پر طاری ہوئی تھی اور اب بگلے کو دیکھکر
جو کیفیت تازہ طاری ہوئی ہے وہ پاتا ہے کہ یہ کیفیت تازہ اُس کیفیت سابقہ کے مماثل
ہے تو یہ کہتا ہے کہ بگلا بھی سفید ہے تو یہ تصدیق ہوئی۔ یُوں ذہن تصورات سے
تصدیقات کی طرف ترقی کرتا ہے اور تصدیقات کا ذخیرہ جمع کرکے وہ قیاس بناتا
اور نتیجے نکالتا ہے یعنی تین درجے ہیں پہلے تصوُّر پھر تصدیق پھر قیاس۔
اور ہر ایک درجے میں راستی اور سلامتی درکار ہے اور ہر ہر قدم پر احتیاط لازم۔
نفسِ تصور میں غلطی کا وقوع اُوپر بیان ہوا۔ تصدیق کے بنانے میں بھی احتمالِ غلطی
ذہن کے ساتھ لگا ہے۔ کبھی کیفیتِ سابقہ کو کیفیتِ تازہ کے ساتھ مماثل سمجھنے میں خطا
ہوتی ہے۔ تم نے بنیٹھی کے دونوں سِروں میں جلتی ہوئی مشعل باندھکر لوگوں کو
پھراتے ہوئے دیکھا ہوگا یا خود بچپن میں آگ کی لکٹی کو گھمایا ہوگا ہوا میں جو آگ کا
چکر بندھا ہوا اور ٹھہرا ہوا نظر آتا ہے۔ مماثلت کی خطا ہے بنیٹھی کے تیز گھومنے سے
جو کیفیت ذہن میں پیدا ہوتی ہے وہ سخت اشبہ ہوتی ہے اُس کیفیت سے جو ٹھہرے
ہوئے آتشی دائرے سے پہلے کبھی حاصل ہوئی ہوگی اور یہی وجہ غلطی کی ہے۔ اگر ہم
اپنے معلومات پر نظر کریں تو بیشتر وہ پائینگے جو خود ہمارے حواس نے اپنی کوشش سے

اُسی قدر زیادہ تم کو اُنکے خصائص معلوم ہونگے۔ اِسکے آگے یہ تمیز چاہئے کہ اِنمیں
مُشترک کون کون ہیں اور اُن میں تم کو درکار کونسی صفت ہے۔ مثلاً دھات ہی کی
افراد پر نظر کرو تو کس کثرۃ سے خصائص مُشترک ہیں۔ وزن ایک سختی دو قابلیۃ
تمدّد تین یعنی گرم کرنے اور پیٹنے سے بڑھنا اِمتزاجِ آکسیجن سے تبدّل کی قابلیۃ
حاصل کرنا چار حرارۃ اور حرکت کے پہنچانے کی سب سے زیادہ قوۃ رکھنا پانچ +
اب ظاہر ہے کہ ان خصائص ہیں تم کو ۱ و ۲ و ۳ مطلوب ہیں۔ اگر جرِ ثقیل پر
تمہاری نظر ہے۔ اور ۴ اگر تم علمِ کیمیا کے طالب ہو۔ اور ۵ اگر طبیعیات میں
بحث کرتے ہو پس تصیح و تکمیلِ تصوّر کے لئے نہ صرف افراد کا بکثرۃ دیکھنا کافی ہوگا
بلکہ ہر ہر فرد کو بار بار مختلف حالتوں میں دیکھنا بھی ضرور ہوگا۔ اور اگر کوئی دلیل
تم دوسرے کے روبرو پیش کرو تو یہ بھی ضرور ہوگا کہ تم اپنے تصوّر کو بیان کے ذریعے
سے بلا کم و کاست اُسکی خاطر نشین کرسکو اور بدون اِسکے کہ تم کو تعریف و تحدید میں
اِستعدادِ کامل ہو۔ تم ہرگز اس سے عہدہ برآنہ ہوسکوگے۔ اِسی طرح اگر کوئی دوسرا
شخص کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کرے تم اُسپر اِعتراض کرنے میں ہرگز عجلت
نکرو تاوقتیکہ اُسکے تصورات کو پوچھ پوچھکر بخوبی نہ سمجھ لو۔ جب اِنسان کا ذہن
تصورات کا ذخیرہ جمع کرلیتا ہے تو اُنمیں تصرف شروع کرتا ہے مثلاً سفید کا

کاغذ- چاندی - رانگ - روپا- پانی- پھول - وغیرہ دیکھتے دیکھتے اور ہر ایک کے واسطے لفظِ سفید سُنتے سُنتے اُسکو یقین کلی ہو گیا کہ سفید یہ چیز کہلاتی ہے - اب ہمکو اور تمکو سفید سمجھنا آسان ہے مگر شروع میں لفظِ سفید کا مفہوم بڑی کاوش اور بڑی تفتیش سے سمجھ پایا ہوگا - جتنی سفید چیزیں سامنے آئیں مختلف اور متعدد خصائص کی تھیں ہر ایک چیز کے جملہ خصائص پر احاطہ کرنا پھر اُن خصائص میں سے خاص اُس صفۃ کو منتخب کرنا جسکے سبب سے سفیدی کا اِطلاق کیا جاتا ہے کتنا مشکل کام ہے - اور جو کہیں اُن چیزوں میں سفیدی کے علاوہ اور بھی خصائص مشترک ہیں مثلاً چاندی اور رانگ میں وزن اور سختی یا پانی اور دودھ میں رقتہ تو اس صفۃِ خاص کا امتیاز کر لینا جو وجہ اطلاق سفیدی ہے اور بھی دشوار ہوتا ہے اور ایسی دشواریوں میں غلطی کا واقع ہونا کیا کچھ عجب ہے جس کا اِنسداد اسی طرح ممکن ہے کہ افراد بکثرۃ نظر سے گزرے ہوں ورنہ ممکن ہے کہ جو رائے چند افراد دیکھکر انسان نے بہم پہنچائی ہے غلط ہو - مثلاً ایک شخص نے اگر صرف لوہا اور تانبا دیکھکر دھات کا تصور کر لیا ہو تو ہرگز امید نہیں کہ اُس کا تصور دھات کی نسبتہ ٹھیک ہے سختی اور وزن کو وہ دونوں میں مشترک پاتا ہے اور اسی کو وہ دھات سمجھتا ہے حالانکہ یہ دو صفتیں پتھر اور لکڑی میں بھی موجود ہیں - جسقدر افراد زیادہ دیکھو گے

مناسب حالہ قوۃ و تائید پہنچی۔ بعینہ یہی حال ذہن کا ہے جس سے مراد عقل ہے۔
حواس ظاہر و باطن کے ہرکارے اُسکے محکوم ہیں اور اُنکے ذریعہ سے وہ معلومات
بہم پہنچاتی اور اُنمیں تصرف کیا کرتی ہے۔ تاکہ اس مضمون کو بخوبی سمجھ سکو۔ چھوٹے چھوٹے
بچوں کی حالۃ پر غور کرو کہ جب یہ حیرۃ کدۂ دنیا میں آتے تو نئی نئی صورتیں دیکھتے اور نئی نئی
آوازیں سُنتے ہیں۔ متواتر دیکھنے اور سُننے کے بعد اُنکو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں چیز کا یہ نام ہے
مثلاً فرض کرو کہ ایک بچے نے پہلی مرتبہ لفظ سفید سُنا اور شاید کوئی سفید کپڑے کا
تھان اُسوقت موجود ہو جسکو لوگ سفید سفید کہتے تھے تو اس نے یہ سمجھکر کہ شاید سفید
اسی چیز کو کہتے ہیں۔ تھان کے خصائص کو یاد رکھا۔ پھر فرض کرو کہ چند روز کے بعد دُودھ
سامنے رکھا ہوا اور اُسکو بھی لوگ سفید کہنے لگے۔ یہ سُنکر ضرور اُس کو حیرۃ ہوئی ہوگی
کہ پہلے تو اِن لوگوں نے سفید اس چیز کو کہا تھا جو پتلی پتلی تہیں رکھتی تھی خشک
تھی۔ اب یہ اسکو سفید کہتے ہیں جو تر ہے بہتی ہے۔ کوئی بات اُس تھان کی اِس
نہیں پائی جاتی۔ لیکن شاید یہ امر بھی اُسی وقت اُسکے ذہن میں خطور کر گیا ہو کہ
گو تھان اور دُودھ دو مختلف چیزیں ہیں مگر رنگ کے اعتبار سے یکساں ہیں ایسا
نہو کہ اسی رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ بارِ ثالث برف کے موجود ہوتے
سفید سُنا۔ اب اُسکو تیقن ہو چلا کہ ضرور اس رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہیں اسی طرح

ہوسکتا ہے اور منطق کچھ اسکا علاج نہیں کر سکتی۔ مثلاً زید کو کہ ایک آدمی ہے ہم گدھا فرض کرلیں اور ایک قیاس ترتیب دیں۔ کہ زید گدھا ہے۔ اور جتنے گدھے ہیں رینگتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ زید رینگتا ہے۔ قواعدِ منطق کے لحاظ سے کوئی نقص اس استدلال میں نہیں۔ مگر تاہم بلحاظ نفس الامر نتیجہ غلط ہے۔ اسواسطے کہ صغریٰ غلط فرض کیا گیا تھا۔ ہر چند اس قسم کی غلطیوں پر متنبہ کرنا اُس مصنف کا کام نہیں ہے جو علمِ منطق پر کتاب لکھے۔ مگر از بسکہ علمِ منطق سے مقصودِ اصلی تصحیح فکر ہے اور منطقی کو یہی منظور ہوتا ہے کہ نتیجہ صحیح نکالنے کی استعداد بہم پہنچالے اسواسطے ہم ناظرینِ کتاب کو مایوس نکرینگے اور بقدرِ ضرورۃ چند مسائل ایسے بھی لکھینگے جن سے ایسی غلطیوں کا انسداد بھی ممکن ہو جو حدودِ منطق سے خارج ہیں۔ جن غلطیوں کا انسداد حدودِ منطق میں ہے انکو غلطی صورۃ کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کو غلطی مادہ۔ اس سے پہلے کہ ہم غلطی مادی کے بارے میں زیادہ گفتگو کریں پہلے تمکو سمجھنا چاہیئے کہ آدمی کا ذہن چُپکے چُپکے کیا کام کر رہا ہے۔ انسان کو تو خدا نے کچھ ایسا ایک وجودِ بےخبر پیدا کیا ہے کہ اسکے قواےء ظاہر و باطن اپنا کام کر رہے ہیں اور اسکو اطلاع تک نہیں مثلاً۔ غذا ہے کہ یہ کھا تو لیتا ہے پھر اسکو خبر نہیں ہوتی کہ اس غذا کو کیونکر معدے اور جگر میں تفتیح ہوا اور کیونکر اس سے اخلاط چارگانہ پیدا ہوئے اور کیونکر ہر ایک عضو کو

اور دو طاق ہیں۔ دوسری بات۔ دونوں ٹھیک ہیں مگر نتیجہ غلط۔ یہاں لفظ اور
میں ابہام ہے۔ ایک جگہ اس سے انفراد مُراد ہے۔ دوسری جگہ اجتماع۔ غرض
یہ ہے کہ جب تم کسی دلیل کا نقص منطقی نکالنا چاہو تو یہ چند مغالطات بھی تمہاری نظر میں
رہیں۔ اگر باینہمہ کاوشِ دلیل میں تم کوئی سقم نہیں پاتے تو منطق کے اعتبار سے
دعوے ثابت۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ استدلال فی الواقع درست اور دعویٰ
فی الواقع ثابت ہے۔ یہ بات سنکر علمِ منطق تمہاری نظروں میں ساقطُ الاعتبار اور
بے منفعت معلوم ہوگا کہ تمام تر زحمت اٹھانے کے بعد بھی اگر واقعی بات معلوم نہو سکی تو
اس علم کا حاصل کرنا عبث ہے۔ نہیں نہیں ایسا مت سمجھو۔ حساب سے بڑھکر تو کسی علم
کے اُصول یقینی نہیں ہو سکتے اور ہم تمکو سمجھا دینگے کہ وہ بھی اس نقص سے خالی نہیں
مثلاً ہم تم سے کہیں۔ کہ مُرشدآبادی ایک اشرفی دو روپے کی ہوتی ہے تو سو روپے
کی کتنی ملینگی؟ ضرور تم قاعدۂ حساب سے جواب دوگے کہ پچاس۔ لیکن اگر ہم سو روپے
لیکر بازار جائیں اور اُنکے بدلے مہاجن سے پچاس اشرفی مُرشدآبادی طلب کریں
تو وہ ہمکو ہرگز نہیں دیگا۔ مگر ہم اپنی اس ناکامی کا الزام تمہارے حساب پر نہیں
لگا سکتے بلکہ ہمکو اپنے فرضِ غلط کی شکایت کرنی چاہئے کہ کیوں ہم نے مُرشدآبادی
اشرفی کو دو روپے کی سمجھا۔ اِسی طرح ایسا فرضِ غلط استدلالِ منطقی میں بھی واقع

اس دلیل میں لفظِ کبھی مغالطہ خیز ہے۔ مدعی کبھی سے ایک زمانہ محدود دس برس ۔
بیس برس سو برس ہزار برس لاکھ برس مراد رکھتا ہے۔ ہم اس پر یہ جرح کرینگے
کہ تم جو کہتے ہو کسر کبھی نہ کبھی نکلیگی ہماری اور تمہاری زندگی اور طفلِ امروزہ کی زندگی
میں بلکہ قیامت تک تو نکلتی نہیں ابتدا کی کمی کی کسر کا آخر میں نکلنا یہ خاصہ مقادیر
متناہیہ کا ہے جو تم زبردستی غیر متناہی چیزوں پر لگاتے ہو۔ اور مطلب
طرزِ بیان میں مہمل انکاری کا دستور مغالطہ بازوں کے لئے بہت مفید ہے منکرین
قصاص جنکا تذکرہ ابھی تھوڑی دیر ہوئی ہم کر رہے تھے قصاص کے خلاف پر ایک اور
دلیل لایا کرتے ہیں مگر اس میں بھی مغالطہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سزا سے مقصود یہ ہے
کہ مجرم کی اصلاحِ وضع ہو تاکہ وہ آئندہ کو امن وعافیت کے ساتھ تمدن کرے اور
جب تم نے ایک آدمی کو جان سے مار ڈالا تو گویا مقصودِ سزا فوت ہو گیا۔ اس
دلیل میں طرزِ بیان مبہم ہے۔ سزا سے یہ مقصود ہے اتنی بات سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ ہر ایک سزا سے یہی مقصود ہوتا ہے حالانکہ یہ کلیۃ غلط ہے۔ سزاؤں
میں ایک سزا جلاے وطنی کی بھی تو ہے اسمیں بھی یہ مقصود جو تم کہتے ہو مفقود اور
اگر جزئیۃ لوگے تو کبریٰ شکلِ اول کا جزئیۃ منتج نہیں۔ ابہام کی ایک مثال اور بیان
کرنیکے لائق ہے وہ یہ کہ پانچ اور دو طاق اور جفت ہیں۔ ایک بات۔ اور پانچ

کہ آدمی کا مارنا کسی حالت میں مناسب نہیں۔ خونی نے اگر خون کیا تو بہت بُرا کیا
اور جب اُسکو پھانسی کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ دوسری بُرائی ہے۔ بدی کا بدلہ بدی۔ اگر
اِس دلیل کو قیاس منطقی کے پیرایے میں منتظم کیا جائے تو یہ شکل ہوگی کہ قصاص
بدی کا بدلہ بدی ہے۔ اور بدی کا بدلہ بدی مذموم بات ہے۔ نتیجہ یہ کہ قصاص مذموم
بات ہے۔ لیکن بدی کا بدلہ بدی مختلف حالتوں میں ہوسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ کینہ کشی
اور انتقام کی نظر سے ہو تو یہ البتہ ازروے اصولِ علمِ اخلاق مذموم ہے۔ دوسری
بدی کا بدلہ بدی بحکمِ حاکم تنبیہاً اوجزاءً ہوتا ہے یہ ہرگز مذموم نہیں ورنہ مطلق
سزا مذموم ہو جائے۔ اور مخالفینِ قصاص نے دلیل میں یہی مغالطہ دیا ہے کہ قیاس
کے دو مقدموں میں حدِاوسط کے ساتھ دو مختلف اعتبار ملحوظ رکھے۔ ابطالِ لاتناہی
کے لئے ایک دلیل لایا کرتے ہیں کہ اگر غیر متناہی کا وجود ممکن ہو تو ہم ایسے دو خط
غیر متناہی فرض کرتے ہیں جو ایک حد سے شروع ہو کر انجام میں غیر محدود دوری تک
کھچتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں خط ضرور برابر ہونگے کیونکہ ایک جگہ سے شروع
ہوئے ہیں اور برابر لاانتہا کھچتے چلے گئے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک خط کے شروع
میں سے ہم نے سو گز کا ٹکڑا قطع کر ڈالا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس کمی کی کسر آخر کو کبھی جاکر
نکلیگی یا نہیں اگر نکلیگی تو منتہی ہونا لازم آیا اور اگر نہ نکلیگی تو کُل و جُزو برابر ہوگئے۔

پھرنا مراجعۃ اور واپس آنا۔ ایک معنی تو یہ ہیں ہو اور ایک چیز سے بد عقیدہ ہو جانا۔ دوسرے
معنی یہ ہیں ہو اور اللہ کے گھر سے پھرنا۔ جھگڑے سے نجات پاکر سلامت نکل آنا۔ تیسرے معنے
ہیں یا مثلاً ؎ ہوس رہی کعبے کے کیوں شیخ بتخانے سے گمرہ ہے ٭ یہاں تو
کوئی صورۃ بھی ہے وال اللہ ہی اللہ ہے ٭ اللہ ہی اللہ ہے دو محاوروں میں
مستعمل ہوتا ہے یا یہ کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کچھ بھی نہیں۔ گھوڑے
کی تصویر کو گھوڑا کہدینا توسع و مجاز ہے۔ اب کوئی شخص قیاس ترتیب دے۔ اور تصویر
کی طرف اشارہ کرکے کہے کہ یہ گھوڑا ہے۔ اور جتنے گھوڑے ہیں کسی نہ کسی وقت
ہنہناتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ تصویر کسی نہ کسی وقت ہنہناتی ہے۔ ایک ظرافت مینا
کی مثال بھی اس مقام پر چسپاں ہے۔ ایک بڑھیا سے فرمایا کہ بڑھیا بہشت میں
نہ جائیگی وہ مضطر ہوئی۔ تو ارشاد ہوا کہ جنت میں سب لوگ جوان ہوکر جائینگے۔
پس تکرر حدِ اوسط میں نہ صرف یہ بات کافی ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ یا الفاظ
ہوں بلکہ انکا مفہوم دونوں میں بلاکم وکاست یکساں ہو اور نفس مفہوم تو
نفس مفہوم جملہ قیود و اعتبارات جو حدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمہ
میں ملحوظ ہیں بعینہا دوسرے مقدمے میں بھی ہوں۔ انگریزوں کی ولایۃ میں
دانشمندوں کی رائے قصاص کے بارے میں مختلف ہے۔ ایک گروہ کا گروہ یہ تجویز کرتا ہے

اعادہ لاحاصل ہے مگر حدِ اوسط کی نسبت تھوڑا سا تذکرہ مزید مناسب معلوم ہوتا ہے
قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کا مکرر ہونا انتاج کے لئے شرطِ اعظم ہے ایسا
کبھی کبھی مغالطہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بادی النظر میں
تو حدِ اوسط مکرر معلوم ہوتی ہے جو لفظ صغریٰ میں ہے وہی کبریٰ میں ہے مگر ایک
میں اُس لفظ کے حقیقی معنی مُراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی۔ یا ایک میں لغوی
دوسرے میں منقول۔ یا یہ کہ وہ لفظ مُشترک ہے ایک میں کچھ دوسرے میں کچھ +
مقولاتِ شعراء تمام تر اسی طرح کے مُغالطات سے بھرے ہوئے ہوتے ہیں مثلاً
مکن درفسانہ سازی طول اندک عرض من بشنو + کہ ایں را قصہ مے نامند باید مختصر کردن +
کہ شاعر اپنے مخاطب کو تقلیلِ عبارت کی رائے دیتا ہے اور اسکی دلیل یہ بیان کرتا ہے
کہ یہ قصہ ہے اور جتنے قصے ہیں اُنکو اختصار لازم۔ نتیجہ یہ کہ اس عبارۃ کو اختصار لازم
ہے۔ یہاں لفظِ قصہ منشاءِ مُغالطہ ہے کہ اسکے معنی لغوی بیشک کم کرنیکے ہیں۔
مُسافر کا قصرِ صلوٰۃ بالوں کا قصر بلکہ قصور بمعنی خطا سب اِسی مادّے سے ہیں
لیکن قصر کے دوسرے معنی حویلی اور محل کے بھی ہیں پس لفظِ قصر مُشترک ہوا۔
صُغریٰ میں ایک معنی مُراد لئے۔ اور کبریٰ میں دوسرے۔ یا مثلاً یہ **شعر**
گر اسکے بھی شیخ جی کعبے کے سفر سے + تو جانو پھرے شیخ جی اللہ کے گھر سے +

نہوگا۔ مثلاً یہ چیز از قسمِ پتھر ہے یا از قسمِ درخت۔ لیکن از قسمِ پتھر ہے۔ نتیجہ یہ کہ از قسم
درخت نہیں۔ یا لیکن از قسمِ درخت ہے۔ نتیجہ یہ کہ از قسمِ پتھر نہیں۔ یہ تو مُنتج
صورتیں ہوئیں۔ اب غیر مُنتج لو۔ لیکن از قسمِ پتھر نہیں یا از قسمِ درخت نہیں
اور مانعۃ الخلو ہوگا تو ہر ایک جُزو کا رفع دوسرے کے وضع کا مُنتج ہوگا مگر نہ بالعکس
یعنی کسی جُزو کا وضع دوسرے کے رفع کا مُنتج نہوگا۔ منطق کے جتنے قاعدے ہمارے
نزدیک مُبتدی کو جاننے ضرور تھے اب ہم لکھ چکے۔ اگر یہ قاعدے تمکو مُستحضر ہوں
تو معیارِ استدلال کے لئے ایک کسوٹی ہے۔ جب کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش
کی جائے تو تم اس کسوٹی پر کس کر پہچان سکتے ہو کہ کھوٹی ہے یا کھری۔ اثباتِ
دعوے کے لئے کافی ہے یا نہیں۔ اوّل تو دلیل کو دیکھو اشکالِ اربعہ میں سے
کس شکل کے پیرایے میں ہے۔ پھر یہ ٹٹولو کہ ضروبِ مُنتجہ میں ہے یا نہیں۔ پھر یہ
جانچو کہ شرائطِ انتاج اسمیں پائی جاتی ہے یا نہیں اور آخر میں اس بات سے
اپنا اطمینان کر لو کہ از روے قاعدہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہی دعویٰ ہے یا دونوں
میں کچھ اختلاف ہے۔ اگر استدلال ان سب جانچوں میں ٹھہر جائے تو جان لو
کہ نقصِ منطقی نہیں ہے تاکہ نقصِ منطقی کو فوراً گرفت کر سکو ضرور ہے کہ تمکو قواعد
منطق کا استحضار کماحقہ رہے۔ ہر ایک قاعدے کے لئے جو بیان ہو چکا ہے اُسکا

شرطیہ متصلہ ہو تو لزومیہ ہو اور منفصلہ ہو تو عنادیہ کیونکہ اتفاقیات پر کسی حکم کی بنا نہیں ہو سکتی اور اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ شرطیے کا کلیہ ہونا ضرور ہے شرائطِ انتاج تو یہ ہیں۔ اب سمجھنا چاہئے کہ نتیجہ کیا اور کیسا ہوگا۔ سو شرطیہ متصلہ میں وضعِ مقدم سے نتیجہ وضعِ تالی اور رفعِ تالی سے نتیجہ رفعِ مقدم نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی بہ نسبت مقدم کے عام ہو وضعِ تالی منتج وضعِ مقدم اور رفعِ مقدم منتج رفعِ تالی نہ ہوگا مثلاً یوں کہیں کہ اگر یہ شخص انسان ہے تو جاندار ضرور ہے لیکن انسان تو ہے۔ نتیجہ یہ کہ جاندار ضرور ہے یا لیکن جاندار تو نہیں ہے۔ نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو دو منتج شکلیں ہوئیں۔ غیر منتج یہ ہیں۔ کہ لیکن انسان تو نہیں۔ یا لیکن جاندار تو ہے۔ اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے تو حقیقیہ ہونے کی صورۃ میں ہر جزو کا وضع منتج دوسرے جزو کے رفع کا ہوگا اور بالعکس یعنی ہر جزو کا رفع منتج دوسرے جزو کے وضع کا ہوگا مثلاً یہ عدد جفت ہوگا یا طاق۔ مگر جفت ہے۔ نتیجہ یہ کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق ہے۔ نتیجہ یہ کہ جفت نہیں۔ یا مگر جفت نہیں۔ نتیجہ یہ کہ طاق ہے۔ یا مگر طاق نہیں۔ نتیجہ یہ کہ جفت ہے۔ اور مانعۃ الجمع ہونے کی صورۃ میں ہر جزو کا وضع منتج دوسرے جزو کے رفع کا ہوگا مگر اسکا عکس نہیں یعنی کسی جزو کا رفع منتج دوسرے کے وضع کا

اور جہتوں کا کام بھی ہمیشہ نہیں پڑتا شکل اوّل جو کثیر الاستعمال ہے اسکی شرائط بیان ہو ہی چکیں اسواسطے ہم باقی تین شکلوں کے بیان سے سکوت کرتے ہیں جسکو اِکمالِ فن کا شوق ہو وہ مطوّلات کو دیکھ سکتا ہے۔ قیاسِ اِستثنائی کا مذکور اور اسکی مثال تم اوپر پڑھ چکے ہو یہ قیاس بھی ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہوتا ہے پھر بھی اِقترانی شرطی نہیں ہوتا۔ قیاسِ اِستثنائی میں نتیجہ یا اُسکا نقیض جزِ مقدّمہ قیاس ہوتا ہے۔ مثالوں پر رجوع کرنے سے تمکو یہ تفرقہ بخوبی معلوم ہو جائیگا۔ قضیۂ حملیہ سے شرطیۂ متصلہ کے لازم و ملزوم یعنی مقدم و تالی میں سے کسی کو یا شرطیۂ منفصلہ کی دو یا چند شقوں میں سے ایک یا متعدد شقوں کو واقع یا معدوم کرتے ہیں جسکو اصطلاحِ منطق میں وضع و رفع بولتے ہیں جس سے دوسری جانب کا وضع یا رفع لازم آتا ہے کہ یہ نتیجہ ہوا۔ جس طرح قیاسِ اِقترانی میں شرائطِ اِنتاج ہیں قیاسِ اِستثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور سہل۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ موجبہ ہونا چاہئے۔ اگر سالبہ ہوگا تو (متصلۂ سالبہ) سلبِ لزوم یا (منفصلۂ سالبہ) سلبِ عناد سے نتیجہ کیا خاک نکلیگا۔ نتیجے کی بنیاد ہے تعلق پر اور جب دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق ٹھیریں تو نہ ایک کے وجود سے دوسری کا وجود لازم آئیگا نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

جدول

۱	صغریات / کبریات	مشروطۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	مشروطۂ خاصّہ	عرفیۂ خاصّہ
۲	ضروریہ	ضروریہ	دائمہ	ضروریۂ لادائمہ	دائمۂ لادائمہ
۳	دائمہ	دائمہ	دائمہ	دائمۂ لادائمہ	دائمۂ لادائمہ
۴	مشروطۂ عامّہ	مشروطۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	مشروطۂ خاصّہ	عرفیۂ خاصّہ
۵	عرفیۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	عرفیۂ خاصّہ	عرفیۂ خاصّہ
۶	مطلقۂ عامّہ	مطلقۂ عامّہ	مطلقۂ عامّہ	وجودیۂ لادائمہ	وجودیۂ لادائمہ
۷	مشروطۂ خاصّہ	مشروطۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	مشروطۂ خاصّہ	عرفیۂ خاصّہ
۸	عرفیۂ خاصّہ	عرفیۂ عامّہ	عرفیۂ عامّہ	عرفیۂ خاصّہ	عرفیۂ خاصّہ
۹	وجودیۂ لادائمہ	مطلقۂ عامّہ	مطلقۂ عامّہ	وجودیۂ لادائمہ	وجودیۂ لادائمہ
۱۰	وجودیۂ لاضروریہ	مطلقۂ عامّہ	مطلقۂ عامّہ	وجودیۂ لادائمہ	وجودیۂ لادائمہ
۱۱	وقتیہ	وقتیۂ مطلقہ	وقتیۂ مطلقہ	وقتیہ	مطلقۂ وقتیۂ لادائمہ
۱۲	منتشرہ	منتشرۂ مطلقہ	منتشرۂ مطلقہ	منتشرہ	منتشرۂ مطلقۂ لادائمہ

ابھی صرف شرائطِ شکل اوّل کا بیان ہوا باقی ماندہ تین شکلوں کے شرائط اور بھی پیچیدہ اور مشکل ہیں۔ بڑا خوف تو یہ ہے کہ مبادا مبتدی کا ذہن ان مطالب سے منتشر ہو جائے

یا مشروطۂ خاصہ یا عرفیۂ عامہ یا عرفیۂ خاصہ ہوگا تو ضرورۃ جہتِ صغریٰ لیجائیگی
کیونکہ ایسے کبریٰ میں ذاتِ حدِ اوسط پر حکم اکبر کا جاری کرنا وابستہ وصفِ حدِ اوسط
ہے پس جس حیثیت سے اصغر کو وصفِ حدِ اوسط عارض ہے اُسی حیثیت سے اُسکو اکبر
عارض ہوگا۔ اور ہاں صغریٰ میں اگر لادوام یا لاضرورۃ کی قید ہوگی یا اُس میں
کبریٰ سے زیادہ کوئی خاص ضرورۃ ہوگی تو اُسکو ساقط کردینگے کیونکہ حکم اکبر کے
لئے صرف ثبوت صفۃِ حدِ اوسط درکار ہے۔ قید لادوام و لاضرورۃ سے اُس میں کسی
طرح کا خلل واقع نہیں ہوسکتا۔ اور جو ضرورۃ کہ کبریٰ میں نہیں صغریٰ میں ہے تو
ہونے دو۔ صغریٰ کی ضرورۃ تو واسطے صفۃِ حدِ اوسط کے ہے۔ اور کبریٰ کی
واسطے اکبر کے مگر نتیجے میں صفۃِ اکبر کی ضرورۃ معتبر ہے۔ پس صغریٰ کی
ضرورۃ کو کچھ دخل نہوا۔ ایک بات اور سمجھ لو کہ کبریٰ دونوں مشروطہ یا دونوں
عرفیہ ہونے کی حالۃ میں جو جہتِ صغریٰ لی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں
کہ کبریٰ میں لادوام و لاضرورۃ کی قید ہو تو اُسکو بھی نہ لو۔ نہیں یہ قید نتیجے
میں لگائی جائیگی۔ اور وجہ اس کی ظاہر ہے۔ اب اِس تمام بیان کو جدولِ
ذیل سے مطابق کرو +

مگر حقیقت میں موضوع بھی ایک معنی وصفی ہے اور صغری میں اسی کا محمول ہونا بھی
اِس بات کا شاہد ہے۔ الغرض موضوع و محمول دو وصف ہیں کہ ذاتِ واحد کو عارض
ہیں۔ رہی یہ بات کہ انکا عارض ہونا کس طرح کا ہے یعنی ضروری ہے یا دائمی یا بالفعل
ویا بالامکان۔ سو وصفِ محمول کی نسبت تو جہتہ موجود ہے مگر وصفِ موضوع کے
لئے کچھ صراحتہ نہیں اور جہاں جہتہ کی صراحتہ نہو تو وہاں جہتہ بالفعل معتبر ہوا کرتی ہے
الحاصل کبری کے یہ معنی ہوئے کہ جو ذات وصفِ موضوع یعنی وصفِ حدِ اوسط سے
بالفعل متصف ہے وہی ذات وصفِ محمول یعنی وصفِ اکبر سے اُس جہتہ کے ساتھ
متصف ہے جو قضیے میں مذکور ہے۔ اب دیکھو کہ صغری کا ماحصل کیا ہے یہی تو ہے
کہ ایک ذات اپنے محمول کے وصف یعنی حدِ اوسط کے وصف کے ساتھ متصف ہے مگر اس
اتصاف کے واسطے صغری میں سوائے امکان کوئی جہتِ خاص ہے لیکن کوئی جہتہ ہو جہتہ
بالفعل سے خاص ہوگی اسلئے کہ جہتِ امکان کے بعد جہتِ بالفعل عام ترین جہات ہے
پس صغری میں چاہے کوئی جہتہ ہو اتنا ضرور ہوگا کہ اصغر صفتِ حدِ اوسط سے بالفعل
متصف ہے۔ اور کبری بتا رہا ہے کہ جو ذات صفتِ حدِ اوسط سے بالفعل متصف ہے وہ
اِس خاص جہتِ مذکورہ کے ساتھ صفتِ اکبر سے متصف ہے۔ یوں جہتہ صغری
درمیان سے ساقط ہو کر جہتِ کبری نتیجے میں معتبر رہی مگر جو کبری مشروطہ عامہ

ملکر پندرہ ہیں پس اگر قیاس قضایائے موجہہ سے بنایا جائے تو پندرہ قسم کے صغریٰ
اور پندرہ ہی قسم کے کبریٰ ہو سکتے ہیں یعنی اشکالِ اربعہ مذکورہ کی ہر ایک ضرب
منتج میں جہتہ کے اعتبار سے ۲۲۲ صورتوں کا ہونا ممکن ہے۔ سو شکلِ اول میں
ممکنہ صغریٰ چاہے عامہ ہو چاہے خاصہ غیر منتج ہے اسواسطے کہ شکلِ اول کی صغریٰ
کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ حدِ اوسط کا ایک فرد اصغر بھی ہے اور کبریٰ کا یہ مطلب کہ
کل افرادِ حدِ اوسط متصف بہ اکبر ہیں تبھی تو حجت سے نتیجہ نکل آتا ہے کہ اصغر متصف
بہ اکبر ہے اور جب صغریٰ کو ممکنہ فرض کیا تو یہ بات حاصل نہ ہوئی کہ حدِ اوسط کا ایک فردِ
اصغر بھی ہے بلکہ اسی قدر ثابت ہوا کہ اصغر کا حدِ اوسط کی فرد ہونا ممکن ہے اور بڑا فرق
ہے۔ ہے اور ممکن ہے میں۔ ہے کہنا ہے کہ بالفعل ہے اور ممکن ہے سے ظاہر
ہوتا ہے کہ بالفعل نہیں صرف عقل تجویز کرتی ہے کہ ہو سکتا ہے۔ مگر عقل تو ہزاروں
لاکھوں باتوں کو تجویز کرتی ہے تو کیا انکو بالفعل موجود مان کر حکم لگا بیٹھیں۔
الغرض کہ اصغر تک حکمِ اکبر نہ پہنچا اور یوں ۲۲۲ صورتوں میں سے ۳۰ صورتیں
عقیم ہو گئیں اور ۱۹۲ منتج رہیں۔ اب اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ قرار دینا چاہیے
کہ نتیجے میں جہتہ کیا ہوگی۔ سو نتیجے میں ہمیشہ کبریٰ کی جہتہ ہوگی۔ کبریٰ میں تین
چیزیں ہیں موضوع۔ محمول۔ جہتہ۔ اگرچہ ظاہر میں موضوع ذات ہے اور محمول صفتہ

جاندار بولنے والے ہیں صحیح ہوگا۔ باقی ضربوں کے نتیجوں میں قاعدۂ کلیہ بدستور جاری ہے
چوتھی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو اور
اگر دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوں تو ایک اُن میں کلیہ ہو اور اس
شکل میں آٹھ ضربیں منتج ہیں یعنی ——

	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	جیسے کل آدمی جاندار ہیں۔ اور کل گویا آدمی ہیں
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گویا ہیں
۳	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	جیسے کل آدمی جاندار ہیں۔ اور کوئی گھوڑا آدمی نہیں
۵	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گھوڑے نہیں
۶	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	
۷	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	
۸	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	

سوائے ضربِ اوّل و ضربِ چہارم کے باقی ضربوں کے نتیجے قاعدۂ کلیہ کے مطابق
ہیں۔ اب جہتوں کا بیان شروع کرتے ہیں۔ یہ تو معلوم ہے کہ موجبہ بسیطہ اور مرکبہ

ممکن ہے کہ جن افرادِ اوسط پر صغریٰ میں حکم ہے وہ اور ہوں اور جن پر کبریٰ میں حکم ہے وہ اور ہوں پس محکوم علیہ متحد نہ ہوا اب نتیجے میں حکم کریں تو کس پر کریں۔ اب سمجھو کہ شکلِ ثالث میں شرائطِ انتاج نے دس ضربوں کو عقیم کر دیا اور صرف چھ ضربیں منتج رہ گئیں یعنی ——

۱	صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
۲	ایضاً	موجبہ جزئیہ
۳	ایضاً	سالبہ کلیہ
۴	ایضاً	سالبہ جزئیہ
۵	صغریٰ موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ
۶	ایضاً	سالبہ کلیہ

نتیجے کے باب میں جو ہم کلیہ قاعدہ لکھ چکے ہیں کہ تابع اخس ارذل ہوتا ہے اس شکل کی پہلی ضرب میں وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے یعنی قاعدے کی رُو سے نتیجہ موجبہ کلیہ ہونا چاہیئے مگر نہیں موجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اصغر بہ نسبت اکبر کے عام ہو تو حکمِ کلی نادرست ہوگا مثلاً کُل آدمی جاندار ہیں اور کُل آدمی بولنے والے ہیں۔ شکلِ ثالث کی ضربِ اوّل ہے اور نتیجہ کلیہ کہ کُل جاندار بولنے والے ہیں غلط بلکہ بعض

تیسری شکل کے اِنتاج کے لئے دو شرطیں ہیں۔ ایجاب صُغریٰ۔ اور دونوں مقدموں میں کم سے کم ایک کا کلیہ ہونا۔ دلیل پُوچھو تو سیدھی بات یہی ہے کہ ان شرطوں کے خلاف میں ایسا پایا کہ کبھی نتیجہ ایک طرح پر نکلتا ہے اور کبھی دوسری طرح پر۔ اس اختلاف کی وجہ سے ان ضربوں کو عقیم میں داخل کیا۔ مگر عقلی دلیل سے بھی ہم تمکو سمجھا سکتے ہیں کہ اگر ایجابِ صُغریٰ کو شرطِ اِنتاج نہ قرار دو تو صُغریٰ کو سالبہ فرض کرنے سے قباحت لازم آئیگی وہ یہ کہ صُغریٰ کو سالبہ مانو تو کلیہ ہوگا یا جزئیہ۔ اور جو صورت اختیار کرو اُس کا ماحصل یہ ہوگا کہ حدِ اوسط سے اصغر مسلوب ہے یعنی کلیہ ہے تو کل افرادِ حدِ اوسط سے۔ اور جزئیہ ہے تو بعض سے۔ اب ایسے صُغریٰ کے ساتھ کبریٰ یا سالبہ ہوگا یا مُوجبہ اور اُسکا ماحصل یہ ہوگا کہ کل یا بعض افرادِ اوسط سے اکبر مسلوب ہے یا یہ کہ کل یا بعض افرادِ اوسط کو اکبر ثابت ہے۔ پس اصغر و اکبر گویا دو صفتیں ہیں جو ذاتِ واحد حدِ اوسط کو ثابت ہیں یا اُس سے مسلوب ہیں اور یہ بعینہٖ اُسی طرح کی بات ہے جس کا مذکور شکل ثانی میں ہو چکا ہے۔ غرض کہ ان صورتوں میں اکبر و اصغر کا متباین ہونا بھی ممکن ہے اور متباین ہوئے تو دونوں کا ایک دوسرے پر محمول ہونا محال یعنی نتیجے کا مُرتب ہونا متعذر۔ دوسری شرط یعنی ایک مقدمے کا کلیہ ہونا تو کھلی بات ہے کہ اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہونگے تو

ایسی حالت میں وہ دو چیزیں کسی طرح ایک دوسرے پر محمول نہ ہونگی یعنی نتیجہ نہ بن سکیگا

الغرض یوں شرط کلیۃ کبریٰ کے مفقود ہونے سے چار ضربیں مذکورۂ بالا عقیم ہو گئیں

اور دونوں مقدموں کے ایجاب وسلب میں مختلف ہونے کی شرط سے آٹھ یعنی

صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ

پس صرف چار ضربیں منتج باقی رہگئیں ـــــــ

صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ

سالبۂ کلیّہ یا سالبۂ جزئیّہ ماننا ہوگا۔ پس چار ضربیں معرضِ بحث میں ہوئیں ——

صُغریٰ موجبۂ کلیّہ　　کبریٰ سالبۂ جزئیّہ

صُغریٰ موجبۂ جزئیّہ　　کبریٰ سالبۂ جزئیّہ

صُغریٰ سالبۂ کلیّہ　　کبریٰ موجبۂ جزئیّہ

صُغریٰ سالبۂ جزئیّہ　　کبریٰ موجبۂ جزئیّہ

اب اِس مقام پر اتنا پھر خیال کر لو کہ محمُول دونوں قضیوں میں واحد ہے تو ان ضربوں کا یہ ماحصل ہوا کہ صفۃِ محمُول بعض افرادِ اکبر سے مسلُوب ہے

{جب کہ کبریٰ سالبۂ جزئیّہ ہے} اور وہی صفۃِ کل

(اگر صُغریٰ موجبۂ کلیّہ ہے) یا بعض (اگر صُغریٰ موجبۂ جزئیّہ ہے)

افرادِ اصغر کو ثابت ہے یا یہ کہ صفۃِ محمُول بعض افرادِ اکبر کو ثابت ہے

(جب کہ کُبریٰ موجبۂ جزئیّہ ہے) اور وہی صفۃِ کل (اگر صُغریٰ سالبۂ کلیّہ ہے)

یا بعض (اگر صُغریٰ سالبۂ جزئیّہ ہے) افرادِ اصغر سے مسلُوب ہے لیکن ایک صفۃ کا ایک چیز سے کُلّاً یا جُزءً مسلُوب ہونا اور دوسری چیز کو کلّاً یا جزءً ثابت ہونا ایسی صُورۃ میں بھی ممکن ہے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں مُتبائن ہوں ——

مثلاً یُوں کہیں کہ کُل آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں ۔ پس

نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں۔ حالانکہ انسان پر کسی طرح گھوڑے کے
اطلاق درست نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پیرایہ میں کوئی مثال منتج
نہوگی۔ نہیں اگر دونوں قضیوں کے موضوعوں میں اتفاق سے تساوی کی نسبت
ہوگی یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوئے اس طرح کہ موضوع صغریٰ خاص ہوا اور
موضوع کبریٰ عام تو نتیجہ ٹھیک نکلیگا۔ مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اور کل بولنے والے
جاندار ہیں۔ نتیجہ درست ہے کہ کل آدمی بولنے والے ہیں۔ یا مثلاً کل آدمی جسم ہیں اور
کل جاندار جسم ہیں۔ نتیجہ یہ کہ کل آدمی جاندار ہیں۔ مگر ہم کسی جگہ اوپر کہہ چکے ہیں
کہ منطق کو قواعد کلیہ سے سروکار ہے جب کسی ایک مادے میں ضرب عقیم پائی گئی
اسکو کلیۃً منتج کی فہرست سے خارج کر دیا گیا تاکہ نقض قاعدہ کلیہ کی کوئی صورۃ
پیش نہ آئے۔ الغرض شکل ثانی کی وہ ضربیں جن میں دونوں مقدمے ایجاب وسلب
میں مختلف نہوں عقیم ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ایجاب وسلب میں دونوں
مقدموں کے مختلف ہونے کے علاوہ کلیۃ کبریٰ بھی شرط انتاج ہے۔ کیونکہ اگر
کبریٰ کو کلیہ نہ فرض کرو تو جزئیہ یا سالبہ مانوگے یا موجبہ۔ اگر کبریٰ کو سالبہ جزئیہ
مانا تو صغریٰ کو موجبہ کلیہ یا موجبہ جزئیہ فرض کرنا پڑیگا کیونکہ اختلاف بایجاب و
سلب تو پہلے مشروط ہو چکا ہے اور اگر کبریٰ کو موجبہ جزئیہ مانوگے تو صغریٰ کو

نتیجے کے باب میں یہ قاعدۂ کلیہ یاد رکھو کہ ہمیشہ اخس اذون کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر دو مقدمے ایجاب و سلب اور کلیۃ و جزئیۃ میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلیگا پس ضربِ اول میں نتیجہ موجبۂ کلیہ ہوگا۔ ضربِ دوم میں سالبۂ کلیہ۔ ضربِ ثالث میں موجبۂ جزئیہ۔ ضربِ رابع میں سالبۂ جزئیہ۔ اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی سولہ ضربوں کا ہونا ممکن ہے مگر اس شکل کے انتاج میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ اسواسطے کہ جب حدِ اوسط دونوں قضیوں میں محمول ہے اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں تو اسکے یہ معنی کہ دونوں قضیوں کے موضوع کلّی واحد کے ذیل میں داخل ہیں جو دونوں قضیوں میں محمول واقع ہے۔ اب دونوں موضوعوں سے نتیجہ ترتیب دیا جائے اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ موضوع صغریٰ اسکا موضوع ہو اور موضوع کبریٰ محمول تو اسکا یہ مطلب ہوگا کہ موضوع کبریٰ ایک کلّی ہے جسکے ذیل میں موضوع صغریٰ داخل ہے اور اسکی فرد ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلّی کی فرد قرار دیگئی ہوں جو ایک دوسرے کے ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے جاندار ہیں۔ ایک قیاس شکلِ ثانی کے پیرایے میں ہے جسکے دونوں مقدموں سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلّی جاندار کے ذیل میں ہیں

۱ صغریٰ سالبہ کلیہ — کبریٰ موجبہ کلیہ

۲ ایضاً — کبریٰ موجبہ جزئیہ

۳ ایضاً — کبریٰ سالبہ کلیہ

۴ ایضاً — کبریٰ سالبہ جزئیہ

۵ صغریٰ سالبہ جزئیہ — کبریٰ موجبہ کلیہ

۶ ایضاً — کبریٰ موجبہ جزئیہ

۷ ایضاً — کبریٰ سالبہ کلیہ

۸ ایضاً — کبریٰ سالبہ جزئیہ

اور چار کلیۃ کبریٰ کی شرط نے یعنی ۱ صغریٰ موجبہ کلیہ — کبریٰ موجبہ جزئیہ

۲ ایضاً — کبریٰ سالبہ جزئیہ

۳ صغریٰ موجبہ جزئیہ — کبریٰ موجبہ جزئیہ

۴ ایضاً — کبریٰ سالبہ جزئیہ

پس ضروب منتجہ صرف چار رہ گئیں یعنی —

صغریٰ موجبہ کلیہ — کبریٰ موجبہ کلیہ

ایضاً — کبریٰ سالبہ کلیہ

صغریٰ موجبہ جزئیہ — کبریٰ موجبہ کلیہ

ایضاً — کبریٰ سالبہ کلیہ

سے نتیجے پر کیا اثر مترتب ہوتا ہے۔ سوجھنے کو ابھی الگ رکھو۔ ایجاب و سلب کے
اعتبار سے صغریٰ موجبہ ہوگا یا سالبہ۔ اور موجبہ ہو یا سالبہ کلیہ ہوگا یا جزئیہ
(کلیہ میں شخصیہ اور جزئیہ میں مہملہ داخل ہے) غرض کہ صغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے
موجبۂ کلیہ ــــ موجبہ جزئیہ ــــ سالبۂ کلیہ ــــ سالبۂ جزئیہ
اور یہی چار قسمیں کبریٰ کی ہونگی۔ تو چار چوکے سولہ قسمیں ہوئیں جن کو ضروب
کہتے ہیں۔ اِن میں سے شکلِ اوّل میں ۱۲ عقیم یعنی غیر منتج ہیں اور صرف ۴
منتج ــــ ۱۲ ضربیں غیر منتج یوں ہوئیں کہ شکلِ اوّل کے اِنتاج کے لئے ایجابِ
صغریٰ اور کلیۃ کبریٰ شرط ہے۔ ایجابِ صغریٰ اِسلئے کہ موضوعِ صغریٰ کہ وہی
موضوعِ نتیجہ ہے پہلے حدِّ اوسط کی ذیل میں داخل ہولے تب تو وہ حکم جو کبریٰ
میں حدِ اوسط پر لگایا گیا اُس تک پہنچے ــ اور کلیۃ کبریٰ اِسلئے کہ اگر کبریٰ کلیہ
نہ ہوگا تو اُس میں موضوع یعنی حدِ اوسط کے بعض افراد پر حکم ہوگا اور بعض
خارج رہینگے۔ اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں
موضوعِ صغریٰ بھی ہو تو اس صورۃ میں بھی حکم اُس تک پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا

اب دیکھو کہ ایجابِ صغریٰ کی قید نے آٹھ ضربیں حذف کر دیں

۱ پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع یہ شکلِ اوّل ہے۔

۲ دونوں میں محمول شکلِ ثانی ہے۔

۳ دونوں میں موضوع شکلِ ثالث ہے۔

۴ عکسِ شکلِ اوّل یعنی پہلے میں موضوع دوسرے میں محمول شکلِ رابع ہے

ان سب میں شکلِ اوّل بہت قریب الفہم ہے اور اسکے پیرایہ میں مطالب کو منتظم کرنے سے ذہن نتیجے کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ شکل نہایتہ مطبوع ہے بلکہ بدیہی الانتاج سمجھی جاتی ہے۔ اور پسندیدہ یہی ہے کہ استدلال اسی طرز میں ہو۔ اور اگر شکلِ ثانی میں کبریٰ اور شکلِ اوّل میں صغریٰ اور شکلِ رابع میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکس کر لیا جائے تو شکلِ اوّل بن جائیگی۔ بیانِ مذکور سے اتنی بات تو تمہارے ذہن نے ضرور اخذ کر لی ہوگی کہ نتیجہ نکالنے میں حدِ اوسط کو حذف کر دیا جاتا ہے اور شکلِ اوّل میں موضوعِ صغریٰ اور محمولِ کبریٰ اور شکلِ ثانی میں دونوں کے موضوع اور شکلِ ثالث میں دونوں کے محمول اور شکلِ رابع میں محمولِ صغریٰ اور موضوعِ کبریٰ سے ایک نیا قضیہ ترتیب دیا جاتا ہے جسکو نتیجہ کہتے ہیں +

اب دیکھنا چاہیئے کہ مقدموں کے ایجاب و سلب انکی کلیتہ و جزئیتہ اور انکی جہتہ

مگر، لیکن، الا - اسمیں ہوتا ہے۔ پس اس قیاس کو قسم جداگانہ قرار دینا صرف ایک اعتبار لفظی کی وجہ سے ہے ورنہ تاویل کی جائے تو یہی قیاس خاصہ اقترانی بن جاسکتا ہے۔ مثلاً اس طرح کہ یہ حالت آفتاب کے غروب ہونے کی ہے اور جتنی حالتیں آفتاب کے غروب ہونے کی ہیں وہی حالتیں رات کے ہونے کی ہیں تو نتیجہ یہ کہ یہ حالت رات کے ہونے کی ہے۔ غرض یہ ہے کہ استثنائی و اقترانی میں اقترانی اصل ہے۔ اور اقترانی کی قسموں میں حملی۔ جن دو قضیوں سے قیاس مرکب ہوتا ہے انکو **مقدمے** کہتے ہیں۔ نتیجے کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر۔ کیونکہ موضوع کی بہ نسبت محمول اکثر عام اور کثیر الافراد ہوتا ہے۔ اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جسمیں اصغر ہو وہ **صغریٰ** اور جسمیں اکبر ہو **کبریٰ** بولا جاتا ہے۔ اور وہ جزء جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہو خواہ دونوں میں موضوع ہو خواہ دونوں میں محمول خواہ ایک میں موضوع دوسرے میں محمول حدِ اوسط کہا جاتا ہے۔ کیونکہ موضوعِ نتیجے کو محمولِ نتیجے تک پہنچانے میں یہی متوسط ہوتا ہے۔ لیکن اس نظر سے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہونگی۔ جن کو چار شکلیں کہتے ہیں +

جزئیات سے قطع النظر ہوگیا بلکہ جزئیات کو اسپر قیاس کرنے لگے۔ اور یہ عقل کا تصرف ہے کہ وہ کبھی جزئیات سے کلیات اور کبھی کلیات سے جزئیات کا استنباط کرتی ہے۔ اور اسی تصرف پر استدلال وقیاس مبنی ہے۔ اور جتنی قسمیں قیاس کی تم نے اوپر پڑھی ہیں دیکھ لو سب میں یہی بات پاؤگے کہ پہلے ایک جزئی چیز کو ایک کلّی کی فرد قرار دیتے ہیں اور پھر اُس کلّی پر ایک حکم لگاتے تاکہ اُس کلّی کے ذریعہ سے وہ حکم اُس جزئی تک پہنچ جائے۔ اِن سب قیاسوں کو اِقترانی کہتے ہیں اسوجہ سے کہ کلّی کے قرینے سے جزئی پر حکم صادر کیا جاتا ہے۔ مگر اِن سب قسموں میں جو قیاس صرف قضایاے حملیہ سے مرکب ہے وہ اِقترانی حملی بولاجاتا ہے باقی اقسام اِقترانی شرطی۔ تصدیقات کی ابتدامیں یہ بات تمکو سمجھادی گئی ہے کہ منفصلہ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے۔ اِقترانی کے مُقابلے میں قیاس کی ایک قسم اِستثنائی ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے تو دونوں میں چنداں تفاوت نہیں مگر طرزِ ادا اور عبارۃ البتہ مختلف ہوتی ہے مثلاً جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو رات شروع ہوجاتی ہے۔ لیکن آفتاب تو غروب ہوگیا تو نتیجہ یہ کہ رات شروع ہوگئی یا مثلاً یہ عدد یا طاق ہوگا یا جفت۔ مگر طاق تو نہیں ہے۔ تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے اِن قیاسوں کا نام اِستثنائی صرف اِسلئے رکھدیا ہے کہ کوئی حرف اِستثنا۔ پر

اور جتنے آدمی ہیں سب فانی ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ فلاطون بھی فانی ہے۔ پس سب آدمیوں کی نسبت جو فنا کا حکم تھا اُسکے قیاس پر ہم نے فلاطون پر بھی حکمِ فنا جاری کیا

اِس موقع پر ایک بڑا سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ سب آدمیوں پر حکمِ فنا نہیں جاری کر سکتے تاوقتیکہ ہر ہر آدمی کو فانی نہ سمجھ لیں۔ اور چونکہ فلاطون بھی آدمی کی ایک فرد ہے تو جب تک اُسکا فانی ہونا متیقن نہ ہولے یہ کلیہ کہ سب آدمی فانی ہیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ پس اس قیاس و استدلال کا محصل یہ ٹھیریگا کہ فناء فلاطون کو فناء فلاطون کی دلیل گردانا جاتا ہے یعنی قیاس و استدلال کوئی چیز نہیں

اِس کا جواب ہم یوں دیتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا ہم نہیں مانتے کہ جب تک فناء فلاطون متیقن نہ ہولے سب آدمیوں کا فانی ہونا تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جب ہم کسی کلی پر کوئی حکم لگاتے ہیں اُسکے کل افراد ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہوتے اور کیونکر ممکن ہے کہ تمام روے زمین کے باشندوں کو ہم تصور کر سکیں پس ہم نے کل افرادِ آدمی پر جو ایک حکم لگایا ہر ہر فرد کو سمجھ کر ہرگز نہیں لگایا اِتنا البتہ ہے کہ کثرت سے افرادِ آدمی کو مرتے دیکھا اور ہم نے یقین کر لیا کہ سب آدمی مرتے ہیں۔ بیشک ابتداءً سب آدمیوں کے مرنے کا علمِ کلی ہم نے زید خالد ولید وغیرہ کے مرنے سے حاصل کیا مگر جب علمِ جزئیات اِس درجے کو پہنچا کہ علمِ کلی بن گیا۔ تو پھر

دونوں منفصلہ	قضیہ یا حملیۃ ہے یا شرطیۃ - اور شرطیۃ یا متصلہ ہے یا منفصلہ نتیجہ یہ ہے کہ قضیہ یا حملیۃ ہے یا متصلہ یا منفصلہ -
ایک حملیۃ ایک متصلہ	مثلاً لوہے کی ایک گولی پانی میں ڈالیں اور وہ تہ میں بیٹھ جائے اور ہم کہیں کہ اگر یہ گولی پانی سے ہلکی ہوتی تو اوپر تیرتی رہتی مگر یہ تو تہ میں بیٹھ گئی نتیجہ - یہ کہ پانی سے ہلکی نہیں ہے
ایک حملیۃ ایک منفصلہ	زید ایک آدمی ہے - اور آدمی یا عالم ہوتے ہیں یا جاہل — نتیجہ یہ کہ زید یا عالم ہے یا جاہل
ایک متصلہ ایک منفصلہ	اگر یہ لفظ فعل ہے تو اسکے معنی میں زمانہ ضرور ہوگا - اور زمانہ یا ماضی ہے یا مستقبل یا حال - نتیجہ یہ کہ اگر یہ لفظ فعل ہے تو اسکے معنی میں زمانہ ماضی ہوگا یا زمانہ مستقبل یا زمانہ حال +

اب ذرا قیاس کی اصلیۃ پر غور کرو کہ حقیقۃ میں **قیاس** ہے کیا چیز - سوجیسا کہ لفظ قیاس سے مفہوم ہوتا ہے - **قیاس** یہ ہے کہ ایک حکم کی بنا پر دوسرا حکم جاری کرنا - مثلاً - عام لوگوں میں غلاطون کی نسبۃ ایک غلط بات یہ مشہور ہے کہ اس نے ایک مٹکے میں اپنے تئیں بند کر لیا ہے اور زندہ ہے اور اسی طرح ہمیشہ زندہ رہیگا —
اس خیال کی تردید میں ہم یوں استدلال کریں کہ غلاطون بھی ایک آدمی ہے

میں موضوع ایک ہو یا محمول ایک ہو یا ایک کا موضوع دوسرے کا محمول ہو کیونکہ
کلیۃ جزئیۃ ایجاب وسلب یہ تو عارضی کیفیتیں ہیں۔ جزءِ اعظم تو موضوع
اور محمول یہی دو چیزیں ہیں۔ قیاس کی تعریف میں جو قضیہ واقع ہے اور اُسکی تصریح
میں ہمنے مثال حملیہ کی دی ہے اور موضوع ومحمول کا تذکرہ کیا ہے اس سے یہ مت
سمجھ لینا کہ قیاس میں قضایاے حملیہ کا ہونا شرط ہے۔ نہیں قضیے میں جملہ اقسام
قضایا مع **مُتّصلہ ومُنفصلہ** داخل ہیں اور موضوع ومحمول میں مُقدم وتالی۔
پس اس اعتبار سے کہ قیاس میں کس طرح کے دو قضیے ترکیب دیے گئے ہیں قیاس
کی چھ قسمیں ہوسکتی ہیں۔ ۱ دونوں حملیہ ۔ ۲ دونوں مُتّصلہ ۔ ۳ دونوں مُنفصلہ
۴ ایک حملیہ ایک مُتّصلہ ۔ ۵ ایک حملیہ ایک مُنفصلہ ۔ ۶ ایک مُتّصلہ
ایک مُنفصلہ۔ بہتر ہوگا کہ اس مقام پر ہر ایک قسم قیاس کی ایک ایک مثال بھی
دیدیجائے۔ دونوں حملیوں کی مثال تو اُوپر مذکور ہوچکی باقی مثالیں ذیل میں ہیں

دونوں متصلہ { جب آدمی سوتا ہے تو اُسکے حواس مُعطّل ہوتے ہیں ۔ اور جب انسان
کے حواس مُعطّل ہوتے ہیں تو وہ دیکھتا سُنتا سمجھتا کچھ نہیں ——
نتیجہ یہ کہ جب آدمی سوتا ہے تو وہ دیکھتا سُنتا سمجھتا کچھ نہیں }

برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور اج برابر ہیں۔ یہ پہلا نتیجہ ہوا

پھر اسی طرح اب اور ب ج دونوں خط دائرۂ اج ط د کے نصف قطر ہیں۔

یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے

کے برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ب ج برابر ہیں۔ یہ دوسرا

نتیجہ ہوا۔ پھر اج اور ج ب دونوں ایک شئے واحد اب کے برابر ہیں۔ یہ

پہلا قضیہ ہوا۔ اور جتنی چیزیں شئے واحد کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر

ہوتی ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اج اور ج ب برابر ہیں۔ یہ تیسرا نتیجہ ہوا

یوں ایک دعوے کے اثبات میں تین قیاس بنانے پڑے اور کل اثبات قیاس

مرکب ہوا۔ دوسری قید تعریف قیاس میں ایسی کی ہے اس کا یہ مطلب ہے

کہ اُن قضیوں کی ترکیب کو استنباط نتیجے میں دخل ہو ورنہ بے جوڑ دو قضیے یکجا

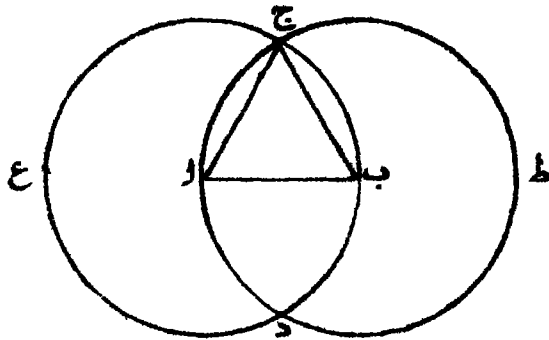
کر بھی دوگے تو حاصل کیا ہوگا۔ مثلاً دنیا متغیر ہے اور بجلی ایک طرح کی

گرمی ہے دو قضیے ہیں جنکو ایک دوسرے سے کچھ تعلق نہیں اور نہ اِن دونوں کے

انضمام سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے + اب سمجھنا چاہئے کہ وہ کیا تعلق ہے کہ اُسکو

استنباطِ نتیجے میں دخل ہو سکتا ہے۔ سو واضح ہو کہ قضیے میں ایسے اجزا کتنے بہت

ہیں صرف موضوع اور محمول دو تو جزو ہیں تعلق کا ہونا ممکن ہے تو یہی کہ دونوں قضیوں

مُرکّب - مثلاً دنیا کے فنا ثابت کرنے کے لئے ہم یوں استدلال کریں کہ دُنیا مُتغیر ہے {یعنی اسمیں انقلابات واقع ہوتے رہتے ہیں} - اور جو مُتغیر ہے وہ فانی ہے پس دُنیا فانی ہے - پس اس صُورة میں دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوب حاصل ہو گیا تو یہ قیاس مُفرد ہوا - پھر فرض کرو کہ ہم نے ا ب ایک خط محدُود کے ایک سرے آ کو مرکز قرار دیکر دوسرے سرے ب کے دوری پر ب ج ع د دائرہ کھینچا اور پھر دوسرے سرے ب کو مرکز بنا کر پہلے سرے آ کے دوری پر دوسرا دائرہ اج ط د کھینچا اور جس نقطہ ج پر دونوں دائروں نے تقاطع کیا اُسمیں اور خط محدُود کے دونوں سروں میں خط کھینچدیے اور یوں ایک مثلث بنایا - اب منظور ہے کہ مثلث اب ج کو تساوی الاضلاع ثابت کیجئے تو قیاسِ مُرکّب کی ضرورة ہوگی اسطرح

کہ اب اور اج دونوں خط ایک دائرہ ب ج ع د کے نصف قُطر ہیں - یہ ایک قضیہ ہوا - اور جو خط ایک دائرے کے نِصف قُطر ہوں وہ ایک دوسرے

یعنی ایجاب و سلب میں اصلی قضیے سے اختلاف تو یہ نیا قضیہ عکسِ نقیض ہوگا مثلاً
مثالِ مذکور میں کل بے جان اِنسان نہیں ہیں عکسِ نقیض ہوگا۔ اِن دو باتوں
میں کہ لاانسان ہیں اور انسان نہیں ہیں بڑا نازک فرق ہے۔ لاانسان ہیں
میں ایک صفتِ سلبی کا اِثبات ہے۔ اور اِنسان نہیں ہیں میں صفتِ اِیجابی کا سلب
ہم تمہارے ذہن کو اسکی تشریح سے منتشر نہیں کرنا چاہتے۔ تم اِتنا سمجھو کر دونو
طریقوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصل قضیے کو لازم ہوتا ہے۔ جب ویسے قضیے
ترکیب دیے جائیں کہ اُن کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیے کا مان لینا لازم آجائے
تو اُنکے ہیئۃ مجموعی کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔ اِس تعریف
میں دو قیدیں ہیں جنکے فائدے بیان کردینے ضرور ہیں دو کی قید سے قضایا ئے
مفردہ خارج ہوگئے ورنہ یوں تو ہر ایک قضیہ اپنے عکس اور عکسِ نقیض کو مستلزم
ہوتا ہے مگر اِس استلزام کی وجہ سے اُسپر قیاس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ ہم نے
قیاس کو دو قضیوں میں منحصر کردیا اِسواسطے کہ دو قضیوں سے ہمیشہ نتیجہ نکل آتا ہے
کبھی تو وہی نتیجہ مطلوب و مقصود ہوتا ہے اور کبھی مقصود کے حاصل کرنے تک اور قضایا
کے اِنضمام کی ضرورۃ باقی رہتی ہے اور اس صورۃ میں بقدرِ ضرورۃ متعدد قیاس
بنانے پڑتے ہیں۔ اگر ایک قیاس سے نتیجہ مطلوب نکل آئے تو قیاس مفرد ہے ورنہ

اِن سب میں ضرور یہ سب میں زیادہ خاص ہے اُسکا عکس نہیں آتا تو دوسروں کا کیونکر آسکتا ہے۔ اِسکی دلیل سالبہ جزئیہ بسیطہ میں دیکھ لو قضیہ وُہی ہے صرف جہتہ مزید ہے پس سوالب جزئیہ میں صرف مشروطہ خاصہ عرفیہ خاصہ کا عکس البتہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ اِسکی دلیل سوالب کلیہ میں پاؤگے۔ یُوں خدا خدا کرکے عکس کی بحث تمام ہوئی۔

عکسِ نقیض

مگر عکسِ نقیض بھی اِسی کا ضمیمہ ہے کیونکہ جس طرح عکس اصل قضیے کو لازم ہوتا ہے اُسی طرح عکسِ نقیض بھی۔ اور عکسِ نقیض جیسا کہ لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے اُسکو کہتے ہیں کہ قضیے کے موضوع و محمُول دونوں کا الگ الگ نقیض لیکر نقیضِ محمُول کو موضوع قرار دو اور نقیضِ موضوع کو محمُول اور ایجاب و سلب میں اصلِ قضیے کی تقلید کرو تو یہ نیا قضیہ عکسِ نقیض کہلاتا ہے۔ اب تم پُوچھوگے کہ بھلا ایجاب و رسلب میں تو اصلِ قضیے کی تقلید کی کلیّۃ او رجزئیۃ او رجہتِ قضیے میں کیا کرنا ہوگا سو عکس میں جو عمل سوالب پر کرتے تھے وہ عکسِ نقیض میں مُوجبات پر کرو اور عکسِ نقیض کے سوالب کو عکس کے مُوجبات پر قیاس کرو مثلاً کل آدمی جاندار ہیں قضیہ موجبہ کلیہ ہے اِسکا عکس نقیض ہے۔ کل بے جان لا انسان ہیں لیکن عکس نقیض کی جو تعریف ہم نے بیان کی اگلے منطقیوں کی رائے ہے۔ حال کے منطقی عکسِ نقیض کو یُوں بتاتے ہیں کہ نقیض محمُول کو موضوع اور اصلِ قضیے کے نفس موضوع کو محمُول کرو اور کیفیتہ

ہیں آدمی موضوع ہے۔ حواس ظاہرسے کام لینا محمول اور سونا ایک صفت ہے کہ اُسکا طاری ہونا استعمال حواس کا مانع ہے تو اسکا عکس ہوگا جتنے حواس ظاہرسے کام لینے والے ہیں جب تک حواس کو کام میں لاتے رہیں سوتے ہوئے نہیں ہوتے۔ ابھی تک دونوں قضیے عامّہ ہیں مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ تو خاصہ ہوں لیکن عکس میں جو یہ قید لگاؤگے تو اُسکے معنی یہ ہونگے۔ کہ جتنے حواس ظاہرسے کام لینے والے ہیں کبھی نہ کبھی سوتے بھی ہیں کہ یہ مطلقہ عامّہ کلیّہ موجبہ ہے لیکن بعض صورتوں میں کلیّہ صادق نہ آئیگا جیساکہ معمولی مثال کاتب اور سکونِ اصابع میں کہ کل ساکن الاصابع کبھی نہ کبھی لکھتے بھی ہیں جھوٹ ہے مثلاً مفلوج الید کہ اُس سے مادہ کتابت دواماً مسلوب ہے اور منطق میں ضوابطِ کلیّہ درکار ہیں اسی واسطے مشروطۂ خاصہ اور عُرفیّۂ خاصہ کے عکس میں لادوامِ جزئی معتبر رکھا گیا ہے۔ اب صرف سوالب جُزئیّہ باقی رہے۔ سو جبکہ سوالبِ کلیّہ کا عکس نہیں آن سوالبِ جزئیّہ کا بھی عکس نہیں کیونکہ کلیّہ خاص ہے اور جزئیّہ عام۔ جب خاص کا عکس نہ آیا تو عام کا بھی نہ آئیگا جیساکہ بار بار کہا جاچکا ہے غرضکہ وقتیّہ منتشرہ وقتیّہ مطلقہ منتشرۂ مطلقہ ممکنۂ عامّہ ممکنۂ خاصّہ مطلقۂ عامّہ وجودیّہ لاضروریّہ وجودیّہ لادائمہ تو یوں ساقط ہوئے۔ اِسکے علاوہ ضروریّہ مطلقہ۔ اور دائمہ مطلقہ مشروطۂ عامّہ عُرفیّہ عامّہ کا عکس بھی نہیں آتا جب کہ سالبہ جُزئیّہ ہوں

لکھ لے۔ یہ ایک وقتیہ سالبہ کلیہ ہے۔ آدمی موضوع ہے اور لکھنے پر قادر ہونا محمول
اور انگلیوں کو حرکت نہونے دے۔ یہ قید واسطے تعیین وقت و حالت کے ہے اب اس کا
عکس لو تو یہ قضیہ ہوگا کہ بعض چیزیں جو انگلیوں کے سکون کی حالت میں لکھنے پر قادر
ہوں آدمی نہیں سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصہ انسان ہے اور بس۔ اور در حالیکہ
عکس ایک مادے میں متخلف ہوا اور صادق نہ آیا تو قاعدۂ کلیہ منضبط نہو سکا۔
اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس جب دونوں سالبہ کلیہ ہوں دائمہ مطلقہ آتا
ہے اور وہ بھی سالبہ کلیہ کیونکہ جب صفتِ موضوع اور صفتِ محمول میں ایسا تناقض ہوا
کہ جو چیز صفتِ موضوع سے متصف ہو وہ صفتِ محمول سے کبھی متصف نہیں ہوتی تو
یہ تناقض صفتِ محمول کی طرف سے بھی ہوگا اور یہی تو مضمونِ عکس ہے۔ اور اسی دلیل
سے اور اسی کے قیاس پر مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس جب کہ دونوں سالبہ کلیہ
ہوں عرفیۂ عامہ سالبہ کلیہ ہوگا۔ اور جبکہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس عرفیۂ عامہ
ہوا اور عام کو لازم ہوا تو مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا بھی وہی عکس ہوگا اور خاص کو
بھی لازم ہوگا مگر لادوام کی قید بڑھ جائیگی۔ اگرچہ اِسکے واسطے ہم بیان موجبات پر حوالہ
کر سکتے ہیں لیکن مثال کا دے دینا بہتر ہوگا کوئی سوتا ہوا آدمی ایسا نہیں کہ
جبتک اُسکو نیند طاری رہے وہ حواسِ ظاہر سے کام لے سکے۔ اِس قضیے

صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضائے لزوم ہے یا نہیں برخلاف اسکے سالب
میں صفۂ موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ دونوں
صفتیں ذاتِ واحد میں جمع نہیں ہوسکتیں کیونکہ سلب کے یہی معنی ہیں اور یہی مطلب ہے
جہتہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تناقض کس درجہ کا ہے **ضروری** ہے **دائمی** ہے یا
گاہ گاہ یا اِمکانی۔ عکس سے یہ ثابت ہوگا کہ دونوں صفتیں ایک دوسرے سے یکساں
طور پر گریز کرتی ہیں یا نہیں۔ اس بات کو پیش نظر رکھو تو عکس سوالب کا سمجھنا تم کو سہل
ہوگا۔ پس معلوم کرو کہ سوالب کی دو بڑی شقیں ہیں **کلیات** اور **جزئیات**۔ سو
موجہاتِ سالبہ کلیہ میں وقتیہ مطلقہ۔ منتشرہ مطلقہ۔ وقتیہ منتشرہ۔ ممکنۂ عامہ۔
ممکنۂ خاصہ۔ وجودیۂ لاضروریہ۔ وجودیۂ لادائمہ اور مطلقۂ عامہ۔ ان کا عکس نہیں آتا
ان سب میں وقتیہ خاص ہے اگر ثابت ہو جائے کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا تو ضرور باقی کا
عکس بھی نہ آئیگا کیونکہ عکس تو اصلِ قضیے کو لازم ہے اگر قضایائے عامہ کا عکس آتا ہو
تو وہی قضیۂ خاص کا بھی عکس ہوتا کیونکہ جو چیز عام کو لازم ہو وہی خاص کو بھی
لازم ہوتی ہے اور جب کہ خاص کا عکس نہیں تو یہ گویا اس بات کی پکّی شناخت ہے
کہ عام کا عکس بھی نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ وقتیہ کا عکس کیوں نہیں آتا اسکو سمجھ لو
کہ مثلاً کوئی آدمی اس طرح لکھنے پر قادر نہیں کہ انگلیوں کو تو حرکت نہونے دے اور

محمول سے بالفعل متّصف ہے وہ صفتِ موضوع سے متّصف ہو سو ذاتِ موضوع کا
صفتِ محمول سے بالفعل متّصف ہونا خلافِ فرض ہے کیونکہ اصل قضیے میں ذاتِ
موضوع کا صفتِ محمول سے متّصف ہونا امکانی تھا اور امکان کا بالفعل ہونا ضرور نہیں
باقی قضایا یعنی بسائط میں وقتیّہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامّہ اور مرکّبات
میں وقتیّہ منتشرہ وجودیّہ لاضروریّہ اور وجودیہ لادائمہ ان سب کا عکس مطلقہ عامّہ
ہوتا ہے۔ ان سب قضایا میں سب سے عام تر مطلقہ عامّہ ہے جس کا یہ مفہوم ہے کہ جو ذات
صفتِ موضوع سے متّصف ہے وہ کسی نہ کسی وقت صفتِ محمول سے بھی متّصف
ہوسکتی ہے پس جو ذات صفتِ محمول سے متصف مانی جائیگی وہ بھی کبھی نہ کسی وقت
صفتِ موضوع سے متّصف ہوسکیگی کیونکہ دونوں صفتوں میں کچھ تناقض تو ہے ہی
نہیں اور یہی مضمون عکس کے مطلقہ عامّہ کا ہے۔ اب موجّہات موجبہ تو ہوچکے سوالب باقی ہیں
قبل اسکے کہ ہم عکس سوالب بیان کریں موجبات و سوالب میں جو فرق ہے
اسکو سمجھ لو۔ وہ یہ کہ موجبات میں صفتِ موضوع اور صفتِ محمول دونوں میں ایک
طرح کا تلازم ہوتا ہے کہ اسی تلازم کی وجہ سے اصلِ قضیہ اور اسکے عکس میں یوں حکم
ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذاتِ احد میں کہاں تک جمع ہوسکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا
اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہے یا کبھی کبھی یا محض ایک امکانی بات ہے اور دونوں

دی جاتی ہے تو حروف مثلاً تمام آدمی جاندار ہیں اس مثال کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ
تمام ب ج ہیں تاکہ طالب کلیات میں غور و فکر کی عادۃ پیدا کرے +
اب پھر عکس کی طرف عود کرتے ہیں کہ مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا عکس حینیۂ مطلقہ
لادائمہ ہوتا ہے کیونکہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس حینیۂ مطلقہ تھا جیسا کہ بیان
ہو چکا اور مشروطۂ خاصہ بمقابلہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ خاصہ بمقابلہ عرفیۂ عامہ خاص ہے
اسلئے کہ مشروطۂ خاصہ وہی مشروطۂ عامہ ہے جسمیں لادوامِ ذاتی کی قید مزید ہو اسی طرح
عرفیۂ خاصہ وہی عرفیۂ عامہ مع قید لادوامِ ذاتی ہے تو مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ مقید
ٹھہرے اور مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ مطلق اور مقید ہمیشہ خاص ہوتا ہے اور مطلق عام
اور جو چیز عام کو لازم ہو وہ ضرورۃً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے پس حینیۂ مطلقہ جو مشروطۂ
عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس تھا اور انکو لازم تھا مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا عکس
بھی ہوگا اور انکو لازم ہوگا اب لادائمہ کی قید باقی رہی سو جب لزوم کا تذکرہ صفتِ
موضوع اور صفتِ محمول میں ہے ذاتِ موضوع سے کیا بحث اسکے اعتبار سے تو
دونوں صفتیں اس سے منفک ہو سکتی ہیں اور یہی مطلب لادوام کا ہے۔ ممکنہ کا عکس
نہیں آتا کیونکہ ممکنہ کا مطلب یہ ہے کہ جو ذات صفتِ موضوع سے بالفعل متصف ہے ممکن ہے
کہ صفتِ محمول سے بھی متصف ہو اب اسکا عکس لو تو یوں فرض کرنا ہوگا کہ جو ذات صفتِ

محمول کی طرف سے ہو کیوں لازم ہے۔ اسکو اس طرح پر سمجھ لو کہ ضرورۃ۔ دوام۔ فعلیۃ۔ امکان
ان سب جہتوں میں ضرورۃ سب میں زیادہ قوی ہے اور امکان سب میں زیادہ ضعیف
اور بیچ کے دو اپنے ماقبل کی نسبۃ ضعیف ہیں مگر مابعد کی نسبۃ قوی۔ چونکہ تم ان جہتوں
کے معنی اوپر پڑھ چکے ہو اور تھوڑی غور سے اسکو مان لوگے۔ اب دیکھو کہ قضایا سے چارگانہ
ضروریہ مطلقہ وغیرہ میں جن کے عکس کا مذکور ہے موضوع و محمول دو صفتیں ہیں جو ذات واحد
کو عارض ہیں اور ان دو صفتوں میں ایسا علاقہ قوی ہے کہ وہ ذات جب صفۃ موضوع سے
متصف ہوتی ہے تو ضروریا ہمیشہ صفۃ محمول سے بھی متصف ہوتی ہے پس صفۃ موضوع
اگر صفۃ محمول کے عارض ہونے کا سبب ہے تو صفۃ محمول گو صفۃ موضوع کے عارض ہونے کا
سبب نہ بھی ہو سکے تاہم اتنا تو ہوگا کہ جس حالت میں وہ ذات صفۃ محمول سے متصف ہو
تو کبھی نہ کبھی اسکو صفۃ موضوع بھی عارض ہو اور یہی مضمون عکس کے حینیۃ مطلقہ کا ہے
اسکو مثال میں سمجھو کہ نیک بندے ہمیشہ منکسر ہوتے ہیں عرفیۂ عامہ ہے نیکی
اور انکسار دو صفتیں ہیں جن میں نیکی موضوع ہے اور انکسار محمول۔ اور نیکی سبب ہے
انکسار کا تو انکسار گو ہمیشہ نیکی کا سبب نہو تاہم اتنا تو ہوگا کہ منکسر آدمی کسی نہ کسی وقت
نیک بھی ہو۔ واضح ہو کہ ہم اکثر مثالیں بیان کر دیا کرتے ہیں مگر منطقی کو چاہیئے کہ اپنی
نظر کلیات پر رکھے اور مثال کا پابند نہو اسی غرض سے کتب منطق میں مثال بھی

یوں تو معمولاً قضیے میں موضوع ذات جزئی ہے اور محمول وصف مگر یہ امتیاز تبھی خوب ہوتا ہے جبکہ قضیہ شخصیہ اور موضوع جزئی ہو ورنہ جب قضیہ مہملہ یا محصورہ ہوا تو اسکا موضوع کوئی ذات معین نہیں ہوتا۔ مثلاً سب آدمی جاندار ہیں قضیہ محصورہ ہے آدمی موضوع ہے۔ سو آدمی کوئی ذات خاص موجود فی الخارج نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ ذاتیں جو آدمیت سے متصف ہیں وہی ذاتیں جاندار ہونے کی صفت بھی رکھتی ہیں تو اس صورت میں آدمی اور جاندار دونوں بجائے خود دو صفتیں ہیں جن سے زید خالد ولید وغیرہ کی ذاتیں متصف ہیں۔ برخلاف اس قضیہ شخصیہ کے کہ زید احمق ہے اسمیں خود ذات زید موضوع ہے اسمیں معنی وصفی پائے نہیں جاتے اور اسی لئے اسمیں محمول ہونے کی قابلیت نہیں اور جب محمول ہونے کی قابلیت نہیں تو قضیہ شخصیہ کا عکس بھی نہیں آسکتا۔ مگر محصورہ میں ذات موضوع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی وصفی بتاویل ذات موضوع ہوتی ہیں اور وصف ہونے کی وجہ سے انمیں محمول ہونے کی قابلیت بھی ہوتی ہے اور اسی واسطے قضایائے محصورہ ومہملہ منعکس ہوتے ہیں الغرض ذات اور وصف میں کچھ امتیاز نہ رہا تو جیسا دوام ذاتی ویسا دوام وصفی پس دوام وصفی معتبر رہا کیونکہ جو دوام ذاتی ہے وہ بھی حقیقت میں دوام وصفی بتاویل ذات ہی ہے۔ اب اتنی بات رہی کہ دوام وصفی کا عکس فعلیہ وصفی کیوں ہے یا یہ کہ دوام وصفی کو جو موضوع کی طرف سے ہو فعلیہ وصفی جو

ضرورۃ خاص یعنی جب افراد موضوع کو ثبوتِ محمول ضروری ہوگا تو دائمی بھی ہوگا لیکن
اگر افرادِ موضوع کو ثبوت محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ ضروری بھی ہو۔ غرضکہ جہاں
کہیں ضرورۃ کی جہۃ ہو دوام کی جہۃ بھی پائی جائیگی۔ اسی واسطے ضرورۃ کی جگہ بجائے
دوام کو لے لیا کہ وہ ادنیٰ درجہ لزوم کا ہے اور ضرورۃ کی جگہ دوام کو لے لینے کی اصل وجہ
یہ ہے کہ ہم کو تو یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ ضرورۃِ ذاتی ضرورۃِ وصفی دوامِ ذاتی دوام وصفی
چاروں جہتوں کا عکس فعلیۃ وصفی ہے یا یوں کہو کہ ضرورۃِ ذاتی ضرورۃِ وصفی۔
دوام ذاتی۔ دوام وصفی کو فعلیۃ وصفی لازم ہے۔ کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم
ہوتا ہے جیسا کہ تم نے عکس کی تعریف میں پڑھا اور لازم کا خاصہ ہے کہ جو چیز عام کو لازم ہو
خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اگر ایسا نہو تو انجام یہ ہوگا کہ خاص پایا جائے اور عام نہ
پایا جائے۔ کیونکہ جب لازم نہ پایا گیا تو اُسکا ملزوم عام بھی نہ پایا گیا مگر خاص کی طرف سے
یہ نسبۃ نہیں کہ جو اُسکو لازم ہو عام کو بھی لازم ہو شاید وہ لازم بوجہ خصوص ہو۔
مثلاً حیوان اور انسان عام اور خاص ہیں۔ حساس ہونا حیوان کو لازم ہے سو انسان
کو بھی لازم ہے مگر کتابۃ انسان کو لازم ہے بوجہ خصوصیۃ اور حیوان کو لازم نہیں۔
اسی طور پر جو جہۃ دوام کو لازم ہوگی ضرورۃ کو بھی لازم ہوگی۔ غرض کہ ضرورۃ اور دوام کی
جگہ صرف دوام رہا۔ مگر ابھی ذات و وصف کی تفریق ہے۔ سو یہ تفرقہ معتدبہ نہیں۔

ہیں ایسی ضد ہے کہ موضوع کا کوئی فرد صفتِ محمول سے متصف نہیں پس اسکا نتیجہ لازم
ہے کہ محمول کا کوئی فرد بھی صفتِ موضوع سے متصف نہو ورنہ ممکن ہوگا کہ موضوع محمول
کسی فرد میں جمع ہوجائیں اور یہ اصل قضیے کے خلاف ہے۔ مثال میں سوچ لو کہ مثلاً کوئی
آدمی پتھر نہیں اسکے یہی معنی ہیں کہ کوئی پتھر آدمی نہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہ آنا
اسوجہ سے ہے کہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہوا تو عکس میں یہ صورۃ پیدا ہوگی
کہ عام نہو اور خاص پایا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور
اسکا عکس ہے کہ بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے تو یہ محض غلط ہے اب صرف موجہات کا عکس رہا
سو عکس کے لئے موجہات کی بھی دو قسمیں کرنی چاہئیں موجبات اور سوالب۔ موجہات
موجبہ کلیہ ہوں یا جزئیہ عکس جزئیہ ہی آئیگا۔ اور اسکی دلیل بسائط موجبہ میں بیان
ہوچکی ہی یہاں تک تو نفس قضیہ بسیطہ ہوا۔ ابھی جہۃ عکس کرنے کو باقی ہے۔ سو
ضرورۃِ ذاتی۔ ضرورۃِ وصفی۔ دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی۔ اِن چاروں جہتوں کا عکس
فعلیۃِ وصفی ہے یعنی ضروریہ مطلقہ۔ مشروطہ عامہ۔ دائمۂ مطلقہ۔ عرفیۂ عامہ
چاروں کا عکس حینیۂ مطلقہ۔ کیونکہ چاروں جہتوں سے یہ ایک عام بات ثابت ہوتی ہے
کہ موضوع و محمول میں ایسا علاقۂ قوی ہے کہ افراد موضوع ہمیشہ متصف بالمحمول رہتے
ہیں دوام اور ضرورۃ میں عموم اور خصوص مطلق ہے۔ دوام عام ہے اور

سلب تھا تو سلب یہ نیا قضیہ اصل قضیے کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیے کو
لازم ہوتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچّا ہوگا یا سچا مانا جائیگا تو اُسکا عکس بھی سچّا ہوگا یا سچا
ماننا پڑیگا۔ قضایا کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ حملیے۔ شرطیے۔ موجّہات۔ سو عکس کے بارے میں
حملیّوں اور شرطیّوں کا ایک حکم ہے مگر منفصلات کا عکس نہیں آتا اور نہ منفصلات کے عکس سے
کچھ فائدہ ہے۔ حملیّوں اور شرطیوں میں عکس کا یہ قاعدہ ہے کہ اجزاء قضیے کی ترتیب بدل دو
اور حکم بدستور رکھو مگر اصل قضیہ موجبہ ہو خواہ کلیّہ ہو یا جزئیہ عکس دونوں صورتوں میں جزئیّہ
ہی آئیگا کیونکہ حملیّہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی موضوع یا مقدم سے عام ہونے کی صورۃ میں
عکس میں حکم کی کلیّۃ باقی نہ رہیگی۔ مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اِس صورۃ میں جاندار آدمی کی
نسبۃ عام ہے تو اُلٹ کر یوں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو سچّا ہے
اور یہ عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور ہے کہ اصل قضیہ سچّا ہو تو یہ بھی سچّا ہو
غرضکہ کلّیے کا عکس کلیہ نہیں ہوسکتا البتہ جزئیّہ ہوگا ممکن ہے کہ خاص مثالوں میں سچے کلیّہ
موجبہ کا عکس سچا کلیہ موجبہ نکلے مگر مثالِ مذکورہ سے ثابت ہے کہ ہر جگہ نہیں اور قاعدہ عام
اور کلیہ چاہیئے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہونا ایسی بات ہے کہ ہر جگہ ٹھیک نکلیگی اور
اگر اصل قضیہ حملیّہ یا شرطیّہ سالبہ ہے تو کلّیے کا عکس کلیّہ اور جزئیے کا عکس ندارد۔ کلّیے کا
عکس کلیہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ اصل قضیہ سالبہ کلیّہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موضوع اور محمول

یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں
اسی قیاس پر جملہ مرکبات کی مثالیں بنا سکتے ہو لیکن اگر قضیہ مرکبہ جزئیہ ہوگا تو قاعدۂ
مذکورۂ بالا اسکے نقیض میں نہ چلیگا کیونکہ ممکن ہے کہ بعض افرادِ موضوع صفتِ محمول کے ساتھ
ہمیشہ متصف ہوں اور بعض افراد کبھی بھی صفتِ محمولیہ سے متصف نہ ہوتے ہوں مثلاً
بعض جسم جاندار ہیں تو اس صورۃ میں یہ قضیہ مطلقہ عامہ ہے اور جسم کے بعض افراد
مثلاً آدمی گھوڑا وغیرہ ہمیشہ جاندار ہوتے ہیں اور بعض مثلاً پہاڑ وغیرہ کبھی بھی جاندار
نہیں ہوتے۔ اب اس قضیے کو لادوام ذاتی کی قید بڑھا کر وجودیہ لادائمہ بناؤ اور قاعدۂ
مذکورۂ بالا کے بموجب نقیض لو اور یوں کہو کہ یا تو کوئی جسم جاندار نہیں ہوتا یا سب جسم جاندار
ہیں تو یہ تردید صحیح نہیں دونوں کلئے غلط ہیں پس موجہہ مرکبہ جزئیہ میں تردید تو کرنی
ہوگی مگر ہر ہر فرد کے واسطے اس طرح کہ ہر ایک جسم یا جاندار ہے یا ہر ایک جسم جاندار نہیں
یہ دونوں البتہ نقیض یکدیگر ہیں اور تردید واجب۔ اب نقیض کی بحث کو ختم کرتے ہیں
جس طرح بحثِ تصورات میں دو کلیتوں کی نسبتِ تباین کا بیان تھا اسی طرح بحثِ تصدیقات
میں دو قضیوں کے تناقض کا بیان ہوا۔ اب دو کلیتوں کی نسبتِ تساوی کے مقابلے میں
یہاں عکس کی بحث ہے۔ جب قضیے کے اجزا کی ترتیب بدل دیں یعنی پہلے جزو کو دوسرے
کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم بدستور رہے یعنی ایجاب تھا تو ایجاب اور

موجبہ مرکبہ ہے اب انکا نقیض اس مجموع کے رفع یعنی سلب سے حاصل ہوگا اور مجموع کا سلب دو طریق سے ہوتا ہے ایک تو یہ کہ دونوں جزء مسلوب ہوں یا یہ کہ دونوں جزؤں میں کوئی ایک جزء مسلوب ہو۔ ذرا باریک سی بات ہے اسکو مثال میں سمجھو کہ مثلاً زید کے گھوڑا اور بگھی دونوں ہیں۔ یہ ایک بات ہی۔ اب کوئی کہے کہ یہ بات غلط ہے یعنی زید کا گھوڑے اور بگھی دونوں کا مالک ہونا جھوٹ ہے تو اسکے دو محمل ہونگے۔ یا یہ کہ زید کے پاس گھوڑا اور بگھی بھی نہو یا یہ کہ گھوڑا ہو تو بگھی نہ ہو اور بگھی ہو تو گھوڑا نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں دوسری صورۃ یعنی کسی ایک جزء کا نہونا پہلی صورۃ یعنی دونوں جزؤں کے نہونے سے عام تر ہے اور چونکہ قواعد منطق عام کلی ہوتے ہیں تو نقیض مرکبہ میں یہی شق معتبر رکھی گئی کہ اسکا کوئی ایک جزء نہو یعنی دو بسیطے موجبہ جن سے مرکبہ مرکب ہے دونوں کا نقیض لیا جائے اور دونوں کے نقیضوں سے مانعۃ الخلو بنا لیا جائے اس طرح کہ مثلاً جتنے آدمی ہیں چلنے میں پانوں ہلاتے ہیں موجبہ مشروطہ عامہ ہے مگر ہمیشہ نہیں یعنی کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پانوں نہیں ہلاتا۔ یہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے اور تمام مرکبہ مشروطہ خاصہ ہے۔ اب اسکا نقیض لو تو جزء اول موجبہ مشروطہ عامہ کلیہ کا نقیض ہوا۔ سالبہ حینیہ ممکنہ جزئیہ یعنی ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پانوں نہ ہلائیں اور جزء دوم سالبہ مطلقہ عامہ کا نقیض ہوا۔ موجبہ دائمہ یعنی ہمیشہ آدمی پانوں ہلایا کرتے ہیں اب دونوں سے مانعۃ الخلو بناؤ اس طرح کہ

توجس طرح ضرورۃ اور دوام میں تفصیل ذات اور وصف اور وقت کی تھی اب فعلیۃ اور امکان
میں بھی یہ تفصیل پیش آئیگی غرض یہ ہے کہ تمنے بیانِ موجہات میں امکان و فعلیۃ کو بلا تفصیل
دیکھا تھا اب امکانِ ذاتی امکانِ وصفی امکانِ وقتی امکانِ غیر معیّن چار طرح کے تو
امکان ہوئے۔ اور فعلیۃ ذاتی فعلیۃ وصفی دو طرح کی فعلیۃ ہوئی۔ اور جن قضایا میں
امکان یا فعلیۃ کی جہۃ بخصوصیۃ ذات یا وصف وغیرہ ہوگی اُنکے نام بھی کچھ رکھنے
چاہئیں۔ سو امکانِ ذاتی کے واسطے ممکنۂ عامّہ اور دوام ذاتی کے لئے مطلقۂ عامّہ۔
جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو اور امکان وصفی کے لئے حینیۂ ممکنہ اور دوام وصفی کے لئے حینیۂ مطلقہ۔
اب امکانِ وقتی اور امکانِ غیر معیّن وجہتیں اور باقی رہیں سو یہ بھی ممکنۂ عامّہ اور حینیۂ ممکنہ
میں داخل ہیں۔ کیونکہ امکانِ وقتی اور امکان غیر معیّن بھی امکان کی قسمیں ہیں۔ اور
ذاتی ہونگے یا وصفی اگر ذاتی ہیں تو ممکنۂ عامّہ میں گئیں اور وصفی ہیں تو حینیۂ ممکنہ میں
مگر امتیاز کے لئے اگر اُس قضیے کو جسمیں امکان ذاتی وقتی کی جہۃ ہے ممکنۂ وقتیہ اور
جسمیں امکانِ ذاتی غیر معیّن کی جہۃ ہے ممکنۂ منتشرہ اور جسمیں امکانِ وصفی وقتی ہے حینیۂ
ممکنۂ وقتیہ اور جسمیں امکانِ وصفی غیر معیّن ہے حینیۂ ممکنۂ منتشرہ کہیں تو ہو سکتا ہے
یہ تو موجہاتِ بسیطہ تھے جنکی نقیضوں کا بیان ہوا ابھی موجہات کی دوسری قسم موجہات
مرکبہ باقی ہیں سو موجہہ مرکبہ میں دو موجہۂ بسیطہ ہوتے ہیں اور دونوں کے مجموع کا نام

جھوٹ۔ اِن دو قضیوں میں تناقض کے سب شرائط موجود ہیں صرف اختلافِ کمیتہ نہونے کی وجہسے تناقض فوت ہوگیا۔ اگر اُنمیں تناقض ہوتا تو دونو جھوٹ نہو سکتے۔ اِسی طرح بعض دفعہ دو جزئیے مختلف الحکم ہوتے ہیں اور دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض جاندار آدمی ہیں اور بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں جملہ شرائطِ تناقض پائی جاتی ہیں مگر اختلافِ کمیتہ افراد نہیں ہے اس سبب سے تناقض نہیں اگر تناقض ہوتا تو دو ایک ساتھ سچے نہوتے اور جہاں محمول موضوع کی نسبتہ عام ہوگا وہاں یہی صورۃ پیش آئیگی کہ دونوں کلیتے جھوٹے اور دونوں جزئیے سچے۔ اب اور آگے بڑھو تو قضایا سے موجہہ ہیں اِنکے تناقض میں وہ تمام شرائط بھی ہیں جو محصورہ اور محصورہ میں مذکور ہوئیں یعنی نسبتہ حکمیہ کی وحدۃ حکم اور کمیتہ افراد کا اختلاف اور اُسکے علاوہ اختلافِ جہتہ بھی ضروری ہے یعنی ایک قضیہ موجہہ میں جو جہتہ ہو دوسرے قضیۂ تناقض میں جہتہ اُسکے خلاف ہو جہتیں تو تم بیانِ موجہات میں پڑھ چکے ہو۔ ضرورۃِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ ضرورۃ وقتی۔ دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی فعلیتہ۔ اِمکان۔ اِتنی جہتیں ہیں۔ ضرورۃ کا نقیض ہے امکان اور دوام کا فعلیتہ جس طرح کی ضرورۃ اور جس طرح کا دوام ایک قضیے میں ہو اُسی طرح کا اِمکان اور اُسی طرح کی فعلیتہ قضیہ متناقض میں ہو یعنی اگر قضیے میں مثلاً ضرورۃِ وصفی ہو تو اُسکی نقیض میں اِمکانِ وصفی ضرور ہوگا۔ اور اگر قضیے میں ضرورۃ وقتی ہے تو اُسکے نقیض میں اِمکانِ وقتی ہوگا۔

متصلی معذور نہو - وحدۃِ قوۃ وفعل یہ ہے کہ اگر ایک قضیے میں موضوع پر حکم بالفعل ہو تو دوسرے میں بھی بالفعل ہو ورنہ اختلاف قوۃ وفعلیۃ میں وہ متناقض حکم جمع ہو سکتے ہیں زید ایک شخص ناخواندہ ہے اور بالفعل عالم نہیں مگر بالقوۃ عالم ہے اسواسطے کہ اسمیں عالم ہو جانے کی قابلیۃ ہے جتنی وحدتیں تناقض میں مشروط ہیں انکو کسی شخص نے اس قطعہ فارسی میں جمع کر دیا ہے قطعہ در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں + وحدۃِ موضوع و محمول و مکاں + وحدۃِ شرط و اضافۃ جزو کل + قوۃ و فعل ست در آخر زماں +

اس شاعر نے قیود و اعتبارات کو بھی علیحدہ شمار کر لیا ہے - اور ہم نے قیود و اعتبارات کو تابع موضوع و محمول گردانا ہے اس طرح کہ شرط اور اضافۃ اور جزو کل یہ تین تابع موضوع ہیں باقی تابع محمول اور اصل بات تو یہ ہے کہ دونو قضیوں میں نسبۃِ حکمیۃ کی وحدۃ اور حکم کا اختلاف چاہیے اور تا وقتیکہ یہ تمام وحدتیں نہونگی نسبۃِ حکمیۃ کی وحدۃ باقی نرہیگی +

مخصوصہ کے تناقض کی شرطیں تو تمکو اوپر کے بیان سے معلوم ہوئیں اب آگے چلو تو محصورہ ہے محصورہ کے تناقض میں وہ تمام شرطیں بھی ہیں جو مخصوصہ میں تھیں اور انکے علاوہ اختلاف کمیۃ بھی شرط ہے یعنی دو محصورہ متناقض قضیوں میں ایک کلیۃ ہو تو دوسرا جزئیۃ اگر دونوں کلیۃ ہونگے یا دونوں جزئیۃ ہونگے تو تناقض نہوگا کیونکہ بعض دفعہ مختلف الحکم کلیۃ قضیے کاذب ہوتے ہیں مثلاً سب جاندار آدمی ہیں جھوٹا ہے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں یہ بھی

خاص ہے اُسپر باپ ہونے اور بیٹے ہونے کے دو حکم مخالف ہوسکتے ہیں مگر دو نسبتوں سے
کہ مثلاً وہ خالد کا باپ ہو اور ولید کا بیٹا اسی طرح ایک شخص پر دو مختلف وقتوں میں دو مختلف
حکم ہوسکتے ہیں مثلاً زید کو کہیں کہ دن کو جاگتا اور رات کو سوتا ہے۔ یہ قیود و اعتبارات
جن کا اتحاد دو متناقض قضیوں میں مشروط ہے۔ کل اور جزء اور شرط اور زمان اور مکان
اور اضافۃ اور قوۃ و فعل چھ قیود ہیں۔ انمیں سے ۳ و ۴ و ۵ کی مثالیں تو اُوپر مذکور
ہوئیں کُل اور جزء کے اتحاد سے یہ مراد ہے کہ اگر موضوع پر اُسکے اجزاء کے اعتبار سے
حکم ہو تو جزء محکوم علیہ دونوں میں متحد ہونا چاہئے۔ مثلاً حبشی کالے ہوتے ہیں تو ظاہر
ہے کہ اس قضیے میں حبشی پر کالے ہونے کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ اُسکی جلد اور
اُسکے بال کالے ہوتے ہیں ورنہ ناخن دانت آنکھیں یہ اعضا تو حبشی کے بھی سفید
ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے اُسپر سیاہ ہونے کا اطلاق صحیح نہیں لیکن سیاہ رنگ
ہونے کا اطلاق ایک عضو یعنی جلد کے اعتبار سے ہے اور سیاہ نہونے کا اطلاق دوسرے
عضو یعنی ناخن وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور دونوں حکم گو متناقض ہیں مگر اجزاے
موضوع متحد نہیں اسوجہ سے دو قضیے متناقض نہیں ٭

وحدۃ شرط سے یہ مراد ہے کہ شرط حکم دونوں قضیوں میں متحد ہو ورنہ باختلاف شرط تناقض
نہوگا مثلاً نماز بے وضو جائز ہے بشرطیکہ مُصلّی معذور ہو اور نماز بے وضو جائز نہیں بشرطیکہ

تناقض کے لئے کافی نہیں اور چند شرطیں بھی ہیں لیکن قضایا کئی قسم کے ہیں ہر ایک قسم کے واسطے چند شرطیں خاص ہیں عام شرط جو مجملہ قضایا میں یکساں ضرور ہے صرف اختلافِ ایجاب و سلب ہے۔ اقسامِ قضایا پر اجمالاً نظر کرو تو مخصوصہ محصورہ موجہۃ تین قسمیں ہیں۔ دو مخصوصہ قضیوں میں تناقض کے لئے اختلاف ایجاب و سلب کے علاوہ ایک شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا موضوع و محمول بجمیع الحیثیات متحد ہو یعنی ایک قضیہ میں جو موضوع ہے بعینہٖ اور بجمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیے میں جو محمول ہے بعینہٖ اور بجمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی محمول ہو اگر کہیں موضوع یا محمول دونوں میں مختلف ہو گئے یا موضوع و محمول تو مختلف نہ ہوئے کوئی قید مختلف ہو گئی تو تناقض کی شرط نہ پائی جائیگی مثلاً زید جاگتا ہے اور خالد نہیں جاگتا دو قضیے ہیں ایک کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا خالد پس باوجودیکہ سلب و ایجاب کا اختلاف ہے مگر از بسکہ دونوں قضیے متحد الموضوع نہیں اسیواسطے متناقض نہیں یا مثلاً زید جاگتا ہے اور زید نہیں کھاتا کہ یہاں دونوں قضیے متحد المحمول نہونے کی وجہ سے متناقض نہیں ہیں۔ یہ تو نفسِ موضوع اور نفسِ محمول کے اختلاف کا اثر تھا۔ اب قیود و اعتبارات پر نظر کرو کہ اگر نفسِ موضوع اور نفسِ محمول برقرار بھی ہوں تاہم صرف قیود اور اعتبارات کے اختلاف سے شرط تناقض فوت ہو جائیگی۔ مثلاً زید ایک شخص

یا ایک شے کا رفع بھی اس شے کا نقیض ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دو قضیے بھی نقیض یکدیگر ہوتے ہیں جب آنمیں اس طرح کی ضدیت ہو کہ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے۔ اور اگر اسکو جھوٹا فرض کریں تو دوسرے کو سچا فرض کرنا ضرور ہو یعنی دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہوتے ہیں نہ دونوں ایک ساتھ سچ ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ جھوٹے۔ دونوں میں انفصالِ حقیقی ہوتا ہے۔ اب تناقض کے لئے چند شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں نہوں تناقض نہیں ہوتا۔ عموماً جملہ قضایا کے واسطے پہلی شرط تو یہ ہے کہ دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہیں با خود ہا ایجاب و سلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ۔ کبھی دو موجبوں یا دو سالبوں میں بھی تناقض پایا جاتا ہے جیسے یہ ناؤ چل رہی ہے اور یہ ناؤ کھڑی ہے دو قضیے ہیں اور دونوں میں ایجاب و سلب کا اختلاف بھی نہیں بلکہ دونوں موجبہ ہیں اور پھر بھی متناقض ہیں پس تو ایسا تناقض کبھی ہوتا ہے عام بات نہیں اور منطقی قواعدِ کلیہ سے بحث کرتا ہے اس وجہ سے اختلافِ ایجاب و سلب کو شرطِ تناقض قرار دیا گیا ہے کہ اگر اختلاف ایجاب و سلب مع دیگر شرائط جو آئندہ بیان ہونگے پایا جائیگا تو ہمیشہ تناقض بھی پایا جائیگا اور برخلاف اسکے اگر تناقض کی تمام شرطیں ہوں اور اختلاف ایجاب و سلب نہو تو تناقض کسی خاص صورۃ میں تو ممکن ہے کہ پایا جائے مگر کچھ کلیۃ نہیں۔ پھر صرف اختلافِ ایجاب و سلب

اور پھر انمیں مخصوصہ کلیۃ جزئیۃ مہملہ کل جو نسٹھ اور ہر ایک میں موجّہہ گو انمیں بعض قسمیں ناممکن یا غیر مفید ہونے کی وجہ سے قابل حذف و اسقاط ہوں مگر پھر بھی ان سب کی گنتی تو بہت ہی ہوئی جاتی ہے کہ تمکو سُنکر شاید وحشت پیدا ہو جس طرح بحث تصوّرات میں کلیّات خمس کا بیان ہوا تھا اسی طرح بحث تصدیقات میں اقسام قضایا کا بیان ہے۔ جو تصوّرات کسی مجہول تصوری کے معرّف ہوں وہ کلیاتِ خمس کے پیرایے میں ہوتے ہیں اسیطرح معلومات تصدیقی جو کسی مجہولِ تصدیقی کے جاننے اور معلوم کرنے کا ذریعہ ہوں۔ ان اقسام قضایاے مذکورۂ بالا میں سے کسی ایک کے پیرایے میں ہونگے۔ تصوّرات اور تصدیقات علمِ منطق کی دو شاخیں ہیں پہلی شاخ کا موضوع کلیات خمس تھیں۔ اور دوسری شاخ کا قضایا یا قضایا تھا۔ پس ابھی تو تم نے صرف یہ جانا کہ تصدیقات کا موضوع قضایا ہیں اب تمکو ان قضایا کے خصایص انکی نسبتیں جو آپسمیں رکھتے ہیں بتلاتے ہیں اور یہ بیان جو ہم کرنے کو ہیں ایسا ہے جیسا کہ بحثِ تصوّرات میں کلیات کی نسبتوں تساوی وغیرہ کا تھا۔

تناقض

دو چیزیں یا دو باتیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک دوسرے کی نقیض کہلاتی ہیں ضد کو سلب اور رفع سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یوں کہا کرتے ہیں کہ ایک شے کا سلب

اور مرکبہ سات میں منحصر ہیں جنکا اوپر مذکور ہوا نہیں بلکہ جہات بہت ہیں مثلاً ایک ضرورۃ وقتیہ ہے کہ اسمیں تفریق ہوسکتی ہے کہ وہ ضرورۃ گو وقتِ خاص کے لئے ہو مگر ذات موضوع کے لئے ہے یا وصفِ موضوع کے لئے! ویہی حال ضرورۃِ منتشرہ کا ہے پھر جہاتِ مرکبہ میں ہر ایک بسیطہ کو احتمالاتِ جانب مخالف سے مقید کرو مثلاً مطلقۂ عامّہ کو لادوامِ وصفی سے تو بہت اقسام قضایاے موجہہ کے نکل آئینگے مگر جسقدر موجّہات مذکور ہوئے کاربراری کے لئے کافی ہیں اور انھیں کے احکام اور خصائص جان لینے سے اگر کسی نئے قسم کا موجہہ پیش بھی آجائیگا تو اپنی عقل سے اُسکے خصائص جان لوگے۔ اگر تم کو شروع مبحث تصدیقات سے یاد ہو تو اب بھی بہتیری قسموں کے قضایا بیان ہو چکے۔ معدولہ کو الگ رکھو کہ وہ صرف ایک لفظی بحث ہے اور طبیعیہ کو بھی برطرف کرو کہ وہ کچھ چنداں مُفید نہیں تاہم قضیے کی دو بڑی شقیں تو حملیہ اور شرطیہ ہیں۔ پھر حملیہ میں مخصوصہ کلیہ جزئیہ مُہملہ چار قسمیں اور ہر ایک میں مُوجبہ سالبہ تو آٹھ ہوئیں اور ہر ایک میں پندرہ موجّہات تو پندرہ اٹھے ۱۲۰ صرف حملیے ہوئے۔ شرطیہ میں کچھ اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔
مُتّصلہ مُنفصلہ دو قسمیں اور مُنفصلہ میں خود تین قسمیں حقیقیہ مانعۃ الجمع مانعۃ الخلو۔ پھر اُدھر مُتصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ اور ادھر منفصلہ کی ہر ایک قسم عنادیہ اور اتفاقیہ اور متصلہ بقسمیہا مُوجبہ سالبہ اور منفصلہ باقسامہا علی ہذا القیاس یہ سب ملا کر ...

یعنے اپنی دونوں قسموں سمیت ۱۲

اِس طور پر کہ قضیہ تو وہی رہیگا مگر اسکا ایجاب و سلب اُلٹ دیا جائیگا یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو یہ سالبہ ہوگا اور وہ سالبہ ہے تو یہ موجبہ اور کچھ ردّوبدل نہیں کرنا پڑیگا حتی کہ اصل قضیے کی کلیۃ وجزئیۃ بھی بعینہ باقی رہیگی مثلاً یہ ایک مثال ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پاؤں ہلاتے ہیں مگر ہمیشہ نہیں ظاہر ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پاؤں ہلاتے ہیں قضیۂ مشروطۂ عامہ ہے اور مگر ہمیشہ نہیں اسمیں لادوامِ ذاتی کی قید لگی ہے تو مجموع قضیہ مع اس قید کے مشروطۂ خاصہ ہے اور اس مگر ہمیشہ نہیں کے یہ معنی ہیں کہ کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا (جسوقت کہ وہ بیٹھا یا کھڑا اور چل نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو) یہ قضیہ مطلقۂ عامۂ سالبہ ہے غرض کہ مگر ہمیشہ نہیں کا مطلب مطلقۂ عامہ ہوتا ہے اسی طرح مگر ضرور نہیں کا مطلب ممکنہ عامہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مگر ضرور نہیں ظاہر ہے کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مطلقۂ عامہ ہے اسواسطے کہ اسمیں ضرورۃ یا دوام یا امکان کی کچھ صراحۃ نہیں۔ اور جب قضیے میں کوئی جہۃ مذکور نہو تو اسمیں جہۃ فعلیۃ سمجھنی چاہیئے غرض کہ قضیۂ مذکورہ مطلقۂ عامہ ہے۔ اور مگر ضرور نہیں سے یہ مطلب ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آدمی کسی وقت سانس نہ لے۔ یہ قضیہ ممکنۂ عامۂ سالبہ ہے۔ اِس قیاس پر تم جملہ موجہاتِ مرکبہ کی مثالیں بسائط کی مثالوں سے بنا سکتے ہو۔ مت سمجھو کہ جہاتِ بسیطہ آٹھ ہیں

نام کیفیتِ منفردہ	نام قضیۂ موجہۂ بسیطہ	نام کیفیتِ حکمِ مخالف	نام قضیۂ موجہۂ مرکبہ
ضرورۃِ وصفی	مشروطۂ عامّہ	لادوامِ ذاتی	مشروطۂ خاصّہ
ضرورۃِ وقتی	وقتیۂ مطلقہ	ایضاً	وقتیہ
ضرورۃِ غیر مُعیّنہ	منتشرہ مطلقہ	ایضاً	مُنتشرہ
دوامِ وصفی	عُرفیۂ عامّہ	لادوامِ ذاتی	عُرفیۂ خاصّہ
فعلیۃ	مطلقۂ عامّہ	لادوامِ ذاتی	وجودیۂ لادائمہ
		لاضرورۃِ ذاتی	وجودیۂ لاضروریہ
اِمکان	ممکنۂ عامّہ	* اِمکانِ خاص	ممکنۂ خاصّہ

لادوامِ ذاتی کے واسطے قضیۂ موجہۂ بسیطہ کے آخر میں یہ لفظ بڑھانے ہونگے
مگر ہمیشہ نہیں ۔ اور لاضرورۃِ ذاتی اور امکان خاص کیلئے مگر ضرور نہیں
مگر ہمیشہ نہیں اور مگر ضرور نہیں کہنے کو مختصر ہیں لیکن انکا مفہوم بجائے خود
ایک قضیہ ہے جو اُسی قضیے سے بن جا سکتا ہے جسکے آخر میں یہ لفظ بڑھاوگے

* جانبِ مخالف سے ضرورۃ کا مسلوب ہونا امکانِ عام تھا اور دونوں جانب سے ضرورۃ کا مسلوب ہونا امکانِ خاص کہلاتا ہے ٭

یہ آٹھ موجہات جو مذکور ہوئے موجہاتِ بسیطہ ہیں۔ اسواسطے کہ ان میں گو حکم کے ساتھ ایک کیفیۃ ضرورۃ یا دوام یا فعلیۃ یا امکان کی لگی ہے مگر با این ہمہ ایک کیفیۃ اور ایک حکم ہے۔ موجہاتِ بسیطہ کے علاوہ چند موجہات مُرکبہ ہیں جن میں دوہری کیفیۃ لگی ہوتی ہے اور دوہرا حکم ہوتا ہے۔ ایک ایجابی اور ایک سلبی۔ جہتوں یعنی کیفیتوں کے معنی تم نے اُوپر پڑھے ہیں اُن میں غور کرو تو اکثر میں ایک پہلو ایسا لگا ہے جس سے حکم مخالف کی بُو پائی جاتی ہے۔ مثلاً مشروطۂ عامۃ کی ضرورۃِ وصفی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر ہر فرد کا صِفۃ محمُول سے مُتّصِف ہونا چاہتا ہے یہاں تک تو ایک کیفیۃ ہے۔ اب رہی یہ قید کہ مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے۔ اِس سے بُوئے مخالفۂ حکم نکلی۔ اور جب عبارۃ میں اِس مخالفۃ کو ظاہر کردیا تو ادھر کیفیۃ میں ترکیب ہوگئی۔ اُدھر حکم میں اور قضیۂ موجّہہ مُرکبہ بن گیا۔ اب غور کرو کہ کِس کِس کیفیۃ میں حکمِ مُخالف کی گنجائش ہے۔ اِسکی تفصیل ذیل میں ہے

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیہ موجہہ
* اِمکان	افرادِ موضوع گو بالفعل متّصِف بالمحمول نہیں ہیں مگر اُنکو متّصِف بالمحمول ہونے کی اِستعداد اُو قابلیۃ ہے	ممکن ہے - ہوسکتا ہے	ممکنۂ عامّہ	ممکن ہے کہ بہت سردی میں شراب جم جائے - ہوسکتا ہے کہ آدمی کسی کل کے ذریعے سے قوتِ پرواز حاصل کرے - گو بالفعل نہ شراب جم سکتی ہے اور نہ آدمی اُڑ سکتا ہے +

* ذرا امکان کو اچھی طرح سے سمجھ لو کہ ہم ایک محض جاہل آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ امکاناً یہ شخص عالم ہے - اِس کا یہ مطلب ہے کہ اُس کو قابلیۃ ہے آخر آدمی ہے پڑھے لکھے محنت کرے تو کیا بعید ہے کہ عالم ہو جائے - گو بالفعل یہ علم سے بے بہرہ محض ہے مگر حیوانِ لایعقل کو اِمکاناً بھی عالم نہیں کہہ سکتے - کیونکہ اُس میں تعلیم پانے کا مادہ اور قابلیۃ ہی نہیں - منطقی اِمکانِ عام کو اِس عبارۃ سے تعبیر کیا کرتے ہیں کہ سلبِ ضرورۃ جانبِ مخالف اِمکانِ عام ہے یعنی ایک شخص کو کہنا کہ اُس کا عالم ہو جانا ممکن ہے - اِس کا یہ مطلب ہے کہ اُس کا عالم نہ ہونا ضرور نہیں اور عالم ہو جانے کی نسبۃ صرف قابلیۃ ہے +

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیہ موجہہ
فعلیۃ *	افراد موضوع کو متصف بالمحمول ہونے کی قدرت حاصل ہے	عربی میں اسکے واسطے لفظ بالفعل یا اطلاق عام بنالیا ہے مگر اُردو میں کوئی لفظ نہیں	مطلقۂ عامہ	مثلاً کوئی ہرن چر رہا ہو اور تم کسی دوست کے ساتھ گھوڑوں پر سوار ہوا کھاتے چلے جاتے ہو - اور تم دوست سے کہو آؤ اس ہرن کے پیچھے گھوڑے دوڑائیں - اور اسکو پکڑیں اور وہ جواب دے کہ یہ جانور بلا کا بھاگنے والا کس کے ہاتھ آتا ہے تو اس صورت میں ہرن کو اس حالت میں کہ وہ کھڑا چر رہا ہے بلا کا بھاگنے والا کہنا اس کا مطلب یہی ہے کہ اُسکو بھاگنے کی قدرت حاصل ہے گو اسوقت کھڑا ہے یا مثلاً ایک شخص خوشنویس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت جلد لکھتا ہے اتفاقاً سرراہ وہ شخص ملجائے اور ہم کہیں دیکھو یہ شخص بڑا زود نویس ہے اسکے یہی معنی ہیں کہ اسکو زود نویسی کی قدرت حاصل ہے گو اسوقت لکھ نہیں رہا +

* فعلیۃ کی جہت کو اِمکان کے ساتھ مقابلہ کرنے سے خوب سمجھ سکوگے - اِمکان نام ہے صرف اِستعداد و قابلیۃ کا مثلاً کہیں کہ جزیرۂ انڈمن کا وحشی آدمی بھی لکھ پڑھکر عالم ہو سکتا ہے - یعنی مبدا فیاض نے اُس کو بھی اِتنی اِستعداد و قابلیۃ عطا فرمائی ہے کہ تعلیم و تربیت کو قبول کرلے اور فعلیۃ اِستعداد و قابلیۃ سے بالاتر درجے پر ہے - فعلیۃ محض اِستعداد نہیں بلکہ حصولِ قدرت ہے ۱۲

جہۃ	معنی جہۃ	الفاظ جو جہۃ پر دلالۃ کرتے ہیں	نام قضیہ جسمیں جہۃ واقع ہو	مثال قضیۂ موجہہ
ضرورۃ غیر معینۃ	ذاتِ موضوع اِسکی مقتضی ہے کہ اُسکا ہر ہر فرد کسی نہ کسی وقت مُتصِف بالمحمول ہو	ایضاً	منتشرۂ مطلقہ	ضرور ہر ایک جاندار کسی نہ کبھی وقت سانس لیا کرتا ہے پہنے ہر وقت نہیں +
دوامِ ذاتی	موضوع کی ہر ہر فرد ہمیشہ صفۃِ محمول سے متصف پائی جاتی ہے	ہمیشہ ۔ سدا	دائمۂ مطلقہ	ہمیشہ آدمی کے بدن میں خون دَوَرہ کیا کرتا ہے +
دوامِ وصفی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے کہ جب تک افرادِ موضوع میں وہ وصف پایا جائے ہمیشہ صفۃ محمول بھی اُن کو عارض ہو +	ایضاً	عُرفیۂ عامّہ	نیک بندے ہمیشہ مُنکسر ہوتے ہیں یعنی نیکی کے ساتھ ہمیشہ انکسار پایا جاتا ہے +

جهة	معنی جهة	الفاظ جو جهة پر دلالة کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جهة واقع ہو	مثال قضیۂ موجہہ
ضرورۃ ذاتی	ذاتِ موضوع اِس بات کی مقتضی ہے کہ موضوع کا ہر ہر فرد محمول ہونے کی صفة سے مُتّصِف ہے	ضرور ـ البتّہ ـ خواہ نخواہ بیشک ـ وغیرہ جو اِنکے مُرادف ہوں	ضروریّہ مطلقہ	ضرور سب آدمی جاندار ہوتے ہیں +
ضرورۃ وصفی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفة محمول سے مُتّصِف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے +	ایضاً	مشروطۂ عامّہ	ضرور جب آدمی کسی چیز کو دیکھتا ہے اُسکی آنکھ کھلی ہوئی ہوتی ہے یعنی جبھی تک آنکھ کا کھلا ہونا ضرور ہوتا ہے ـ جب تک کہ آدمی ناظر ہو +
ضرورۃ وقتی	موضوع ایک ایسی حالة و وضع میں ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے مُتّصِف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقتِ خاص میں کہ فردِ موضوع وہ حالة و وضع رکھتا ہو +	ایضاً	وقتیّہ مطلقہ	ضرور جب چاند اور سُورج میں زمین حائل ہوگی اور نورِ آفتاب کو چاند تک پہنچنے سے روکے گی تو ساکنانِ روے زمین کو چاند گہنایا ہوا دِکھائی دیگا یعنی چاند کا مخسوف نظر آنا تبھی تک ہوگا جبتک کہ اُس میں اور سُورج میں زمین حائل ہے +

(اگر قضیہ موجبہ ہے) یا سلبِ محمول (اگر قضیہ سالبہ ہے) کا حکم ہو اب ثبوتِ محمول اور سلبِ محمول کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں کہیں تو ضروری ہوتا ہے کہ اُسکا اِنفکاک موضوع سے محال ہوتا ہے پھر نفسِ ضرورۃ میں تفریق ہے کہیں وہ ضرورۃ ذاتِ موضوع کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی خود ذاتِ موضوع مقتضی ہوتی ہے کہ اُس سے محمول ہونے کی صفۃ کسی وقت اور کسی حالۃ میں منفک نہو۔ کہیں ذاتِ موضوع کی وجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفۃ یا حالۃ ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کو ضرورۃً مقتضی ہوا کرتی ہے کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کا اقتضاء ذاتِ موضوع کو ہے تو سہی مگر نہ ہر وقت کہیں ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک التزام سا پایا جاتا ہے کہ موضوع کو محمول ہونے کی صفۃ سے کبھی خالی نہیں پاتے۔ اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی موضوع کسی نہ کسی وقت محمول ہونے کی صفۃ سے متصف ہوتا ہے۔ اور کہیں موضوع و محمول میں ایسا علاقہ ہوتا ہے کہ موضوع کا محمول سے متصف ہونا ضروری ہے نہ دائمی نہ کسی وقت موضوع کو متصف بہ محمول ہوتے دیکھا ہے مگر تاہم ممکن ہے کہ موضوع صفۃِ محمول کے ساتھ متصف ہو جائے یعنی موضوع میں یا کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو اُسکو صفۃِ محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہوں۔ اور یہ کیفیتیں الفاظِ خاص کے ذریعے سے قضیے میں ظاہر کی جاتی ہیں۔ وہ لفظ جو کیفیاتِ مذکورہ میں سے کسی کیفیۃ پر دلالۃ کرے جہۃ کہلاتا ہے اور جس قضیے میں جہۃ ہو اُسکو موجّہہ کہتے ہیں تاکہ آسانی سے ان موجہات کو سمجھ لو۔ ذیل میں ایک فہرست منضبط کی جاتی ہے +

ہیں بلکہ طبیعۃ محکوم علیہ ہے یعنی مفہوم عقلی جس طرح قضیہ حملیہ مخصوصہ اور محصورہ اور مہملہ ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ بھی متصلہ ہو یا منفصلہ مخصوصہ اور محصورہ اور مہملہ ہوتا ہے لیکن حملیہ میں تو اس تقسیم کا مدار اس بات پر تھا کہ موضوع جزئی ہے یا کلی اور کلی ہے تو حکم اسکے جملہ افراد پر ہے یا بعض پر یا صراحۃ کمیۃ افراد سے سکوت ہے۔ سو شرطیہ میں موضوع مفرد کی جگہ مقدم ایک جملہ ہے اس صورۃ میں موضوع کے جزئی یا کلی ہونے کا کوئی محل صحیح نہیں ہو سکتا پس مدار تقسیم اوضاع وحالات ہیں یعنی اگر شرطیہ میں اس طرح کا حکم ہے کہ دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال کسی خاص صورۃ اور حالۃ میں ہے تو شرطیہ شخصیہ اور مخصوصہ ہے مثلاً یہ کہ اگر زید آج مجھ سے ملگیا تو میں ضرور اسکو انعام دونگا اس مثال میں انعام دینا زید کے ملنے پر منحصر ہے مگر نہ عام ملنا بلکہ وہ ملنا کہ آج ہو۔ اور اگر بعض حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ جزئیہ ہوگا جیسے یوں کہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ایک چیز جاندار ہو تو آدمی بھی ہو اور اگر کل حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ کلیہ ہے جیسے جب کبھی زمین چاند اور سورج کے بیچ میں آجائیگی تو ضرور چاند گہنایا ہوا نظر آئیگا۔ اور اگر شرطیہ میں کمیۃ یعنی مقدار اوضاع وحالات کا بیان نہو تو مہملہ ہے جیسے پروا ہوا چلتی ہے تو پانی برستا ہے اسمیں یہ صراحۃ نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالۃ میں پروا ہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہے یا کبھی کبھی ۔

قضیے کی ایک تقسیم کیفیۃ حکم کے اعتبار سے ہے یعنی قضیہ تو وہی ہے کہ جسمیں موضوع کی نسبۃ ثبوت محمول

متجاوز ہی کہ سلبِ نسبت کو ایقاعِ نسبت کے پیرایے میں ادا کیا جائے۔ اب حملیہ میں بھی تفریق ہے وہ یہ کہ اُس کا موضوع اگر جزئی ہے تو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ ہے جیسے زید انسان ہے اور اگر کلی ہے تو اُسمیں دو قسمیں ہیں یا اُسمیں اسبات کی صراحۃ ہے کہ کسقدر افراد پر محمول کے ساتھ متصف ہونے کا حکم لگایا گیا یا صراحۃ نہیں ساکت ہے، اگر ساکت ہے تو مہملہ ہے جیسے آدمی لکھنا بھی جانتا ہے۔ اِس قضیے میں اسکی کچھ صراحۃ نہیں کہ کل آدمی لکھنا جانتے ہیں یا بعض تو اسکو مہملہ کہینگے۔ اور اگر افراد کی صراحۃ ہو تو قضیہ محصورہ اور مسورہ کہلاتا ہے۔ محصورہ اور مسورہ دونوں لفظ مرادف یکدیگر ہیں پھر محصورہ کہو یا مسورہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر۔ تمام افراد پر ہے تو کلیہ جیسے سب انسان جاندار ہیں۔ اور بعض پر ہے تو جزئیہ جیسے بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں۔ مہملہ بھی حکم جزئیہ کا رکھا کرتا ہے۔ افراد کی مقدار ظاہر کرنے کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں جنکو سُور کہتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کے لئے کل سب سارے تمام ہر ایک اور موجبہ جزئیہ کے لئے بعض۔ سالبہ کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں۔ سالبہ جزئیہ کے لئے بعض نہیں کوئی نہیں۔ قضیہ حملیہ کی ایک قسم طبیعیہ ہے وہ یہ کہ ظاہر میں تو مہملہ معلوم ہو مگر اُسمیں حکم افرادِ موضوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے حیوان جنس ہے انسان نوع ہے۔ کہ ان دونو مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں

باہر کیونکر ہوسکتا ہے اگر خدا نخواستہ کسی کو قارون کی طرح زمین نگل لے تو بھی مسنا کہینگے
نہ ڈوبنا جسطرح متصلہ میں دو نسبتہ کے اتصال کا سبب ایک علاقہ ہوتا ہے اسی طرح منفصلہ
میں خواہ وہ منفصلہ حقیقیہ ہو یا منفصلہ مانعۃ الجمع یا منفصلہ مانعۃ الخلو دو نسبتوں کے
انفصال کا کچھ سبب ہوتا ہے مثلاً دونوں نقیض یکدیگر ہیں جیسے جفت و طاق یا دن اور
رات یا نقیض تو نہیں ہیں مگر باہم مغایرۂ تامہ ہیں جیسے درخت اور پتھر یا مغایرۂ تامہ تو
نہیں ہیں کہ مانع اجتماع ہو مگر بادی النظر میں عقل دونوں نسبتوں کا اجتماع مستبعد جانتی ہے
جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا۔ الغرض جبکہ انفصال بوجہ ہوگا تو منفصلہ کو عنادیہ
کہینگے ورنہ اتفاقیہ جیسے ایک حبشی ناخواندہ ہے تو یہ محض ایک اتفاقی بات ہے کچھ حبشیت
اور علم میں معاندہ نہیں اور اگر سنیں کہ کوئی حبشی عالم ہے تو مستبعد بھی نہیں معلوم ہوتا
مگر اس خاص جاہل حبشی میں البتہ حبشیت اور علم میں انفصال واقع ہوگیا ہے سو ایسا انفصال
اتفاقی مستند نہیں۔ قضیے کی تیسری تقسیم اسکے اطراف کے لحاظ سے ہے کہ اگر اسکے اطراف
مثبت ہیں تو محصلہ ہے ورنہ معدولہ اور معدولہ بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے۔
معدولۃ الموضوع۔ معدولۃ المحمول۔ معدولۃ الطرفین۔ مثلاً جتنے بے حس ہیں سب
بے جان بھی ہیں کہ بے حس موضوع اور بے جان محمول دونوں میں حرف نفی جزو واقع ہے
اور قضیہ معدولۃ الطرفین ہے۔ عدول کہتے ہیں تجاوز کو گویا یہ طرز بیان اصلی وضع سے

رات ہونے کے ساتھ اور جفت ہونا طاق ہونے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اسکے متصلہ میں یہ مطلب تھا کہ نسبتیں ایک دوسرے سے بطور لازم و ملزوم وابستہ و متصل ہیں۔ پھر انفصال تین طرح کا ہوتا ہے وہ یہ کہ اجتماع و ارتفاع دونوں حالتوں میں انفصال ہو اسکو انفصال حقیقی کہتے ہیں۔ مثلاً دو مثالیں مذکورہ بالا اسی طرح کی ہیں لیل و نہار یا جفت و طاق کا اجتماع و ارتفاع دونوں ممتنع ہیں کوئی وقت ایسا نہیں کہ اسپر رات اور دن دونوں کا اطلاق روا ہو کہ یہ اجتماع ہے یا رات اور دن دونوں کا اطلاق نہو سکے کہ یہ ارتفاع ہے اور نہ کوئی عدد ایسا ہو سکتا ہے کہ جفت اور طاق دونوں ہو یا نہ جفت ہو نہ طاق ہو۔ اور انفصال کی دوسری صورۃ وہ ہوتی ہے کہ اجتماع ممتنع ہو اور ارتفاع جائز۔ اس انفصال کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں جیسے یہ شئے یا درخت ہے یا پتھر بیشک یہ ممکن نہیں کہ شئے واحد درخت اور پتھر دونوں ہو مگر ہاں یہ ہو سکتا ہے نہ درخت ہو نہ پتھر ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً آدمی یا کاغذ۔ انفصال کی تیسری صورۃ وہ ہے کہ اجتماع ممکن ہو مگر ارتفاع محال اسکو مانعۃ الخلو کہتے ہیں جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا کہ ظاہر میں انکا اجتماع متعذر معلوم ہوتا ہے مگر پھر بھی ممکن الاجتماع ہیں اس طور پر کہ کوئی شخص کشتی پر سوار ہو تو وہ شخص دریا میں بھی ہے اور پھر بھی نہیں ڈوبتا مگر دونوں کا ارتفاع البتہ ممکن الوقوع نہیں کہ دریا میں بھی نہو اور ڈوبتا ہو کیونکہ ڈوبنا پانی کے

نکلتا ہے تو دن بھی ہوتا ہے اور چاند نا بھی ہوتا ہے یا یہ مثال کہ اگر زید خالد کا بیٹا ہے تو ضرور خالد زید کا باپ ہے۔ باپ بیٹے میں کوئی ایک دوسرے کی علۃ نہیں۔ نہ دونوں کسی علۃ واحد کے معلول ہیں مگر دونوں میں ایک علاقہ ہے جسکے سبب سے زید بیٹا اور خالد باپ کہا جاتا ہے۔ استادی اور شاگردی اور تمام قرابتیں اور کلیۃ اور جزئیۃ یعنی کل اور جزو ہونا اور فوقیۃ اور تحتیۃ اور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان کے اعتبار سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ سب از قبیل تضایف ہیں۔ غرضکہ جب متصلہ کے مقدم و تالی میں کوئی علاقہ باعث اتصال ہوگا تو متصلہ لزومیۃ ہے ورنہ اتفاقیۃ۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ جب آدمی باتیں کرتے ہیں تو گدھے بھی رینگنے لگتے ہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی اتفاق سے آدمی کو بولتا سنکر گدھا رینگنے لگا ہو۔ مگر آدمی کے بولنے اور گدھے کے رینگنے میں کسی طرح کا علاقہ نہیں اور نہ دونوں میں لزوم ہے پس قضایائے اتفاقیۃ قابل اعتبار نہیں۔ اور دوسری قسم شرطیۃ کی منفصلہ ہے جیسے یہ کہیں کہ اسوقت یا دن ہوگا یا رات ہوگی یا یہ عدد جفت ہوگا یا طاق ہوگا کہ ان عبارتوں میں گو طرز بیان سے شرط کا ہونا مفہوم نہیں ہوتا مگر مطلب میں شرطیۃ ضرور ہے۔ کیونکہ اصل غرض یہ ہے کہ اگر اسوقت دن ہے تو رات نہیں اور رات ہے تو دن نہیں یا یہ عدد جفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جفت نہیں۔ اور منفصلہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ دو نسبتوں کا انفصال اس قضیے میں پایا جاتا ہے کہ دن ہونا

یا سلبِ نسبتہ کا۔ اگر ایقاعِ نسبتہ کا حکم ہے تو قضیہ موجبہ ہے ورنہ سالبہ
دوسری تقسیم نفس ہیئتہ قضیے کے اعتبار سے ہے کہ وہ مفرد ہے یا مرکب
یعنی اگر ایک موضوع ایک محمول ایک نسبتہ ہے تو قضیے کو حملیہ کہتے ہیں ورنہ
شرطیہ۔ شرطیہ میں بجائے موضوع اور محمول کے مقدم و تالی ہوتے
ہیں جیسے یہ کہ اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن کے ہونے کو
طلوعِ آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ یا یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آفتاب غروب
ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اس مثال میں غروبِ آفتاب اور وجودِ نہار دو نسبتوں
کے وابستگی کی نفی کر دیگئی ہے۔ اس طرح کا شرطیہ متصلہ کہا جاتا ہے۔ ہاں متصلہ میں
پھر تفریق ہے۔ دو قسم کے متصلہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک نسبتہ دوسری نسبتہ کے ساتھ
وابستہ ہوگی تو اس وابستگی کی آخر کچھ وجہ ہوگی۔ مثلاً یہ کہ ایک نسبتہ دوسرے کی علتہ ہے یا ہیں
تو دونوں معلول مگر دونوں کی علت واحد ہے۔ یا علیتہ و معلولیتہ کچھ بھی نہیں دونوں میں
تضایت ہے۔ غرض کہ ان وجوہ میں سے اگر کوئی وجہ ہے تو متصلہ لزومیہ ہے جیسے اگر
آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے یا اگر دن ہے تو آفتاب نکل آیا ہے یا اگر دن ہے تو چاند تارا ہے
کہ پہلی مثال میں طلوعِ آفتاب دن ہونے کی علتہ ہے اور دوسری میں بالعکس اور تیسری میں
نہ دن ہونا چاندنی کی علتہ ہے نہ بالعکس مگر طلوعِ آفتاب کے دونوں معلول ہیں آفتاب

یا ایک عبارۃ ہے اور اسکا مفہوم ایک تصدیق ہے تو یہ عبارۃ قضیہ کہی جائیگی۔ وہ
نسبتیں جن کا بیان تم نے بحث تصورات میں پڑھا قضیہ کا مادہ اور ماخذ ہیں یعنی جو رکہ
تساوی سے دو قضیے موجبہ کلیہ بنتے ہیں اور تباین سے دو سالبہ کلیہ اور عموم وخصوص مطلق سے
اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ جزئیہ
اور عموم وخصوص من وجہ سے ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ جزئیہ جیسا تمکو آگے چلکر معلوم ہوگا
قضیہ ہمیشہ جملہ اسمیہ کے پیرایے میں ہوتا ہے یا نہیں ہوتا تو اسکا مضمون جملہ اسمیہ کے
پیرایے میں ادا ہو سکتا ہے۔ بہرکیف قضیہ مبتدا اور خبر سے مرکب ہوتا ہے۔ مبتدا کو
منطق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول اور محکوم بہ۔ موضوع اور محمول
میں ایک نسبۃ ہوتی ہے جسکی توضیح تم آغاز کتاب میں پڑھ چکے اور جسکو منطقی نسبۃ حکمیہ
کہتے ہیں۔ یہ نسبۃ قضیے سے مفہوم ہوتی ہے مگر اسکے واسطے قضیے میں کوئی خاص لفظ
نہیں ہوتا اور ان مثالوں میں کہ آدمی جاندار دانشمند ہے یا ہوتا ہے یا ہوا کرتا ہے
یا آدمی پتھر نہیں ہے یا نہیں ہوتا الفاظ ہے اور ہوتا ہے اور ہوا کرتا ہے اور نہیں ہے
یا نہیں ہوتا وغیرہ اِیقاعِ نسبۃ یا سلبِ نسبۃ یعنی حکم پر دلالت کرتے ہیں۔
اب قضیے کی تقسیم پر توجہ کرو کہ کئی اعتبار سے قضیے کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے
ایک تقسیم تو حکم کے اِعتبار سے ہے وہ یہ کہ قضیے میں حکم ایقاعِ نسبۃ کا ہے۔

کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف
کرے کہ قد اُسکا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح
رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت۔ بدن بالوں سے مُعرّا نہ مثل بھیڑ اور بکری اور ریچھ کے
اون سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں
نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُسکی اُنگلیوں کے سروں پر اوپر طرف لگے ہوتے ہیں۔
چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سب صفتیں از قبیلِ اعراض
عامّہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرۃ سے جمع کئے جائیں اور جسقدر تعیین مُعرَّف حاصل ہو
اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کسکو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے
کہ جانور ہے یہ تو بمنزلے جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں۔ اعراضِ عامّہ یہ چلے کہ از قسم
طیور ہے وحشی ہے۔ درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے۔ رنگ اُسکا خوشنما سبز ہوتا ہے
صرف چونچ لال ہوتی ہے۔ اُسکو پنجرے میں بند کرکے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی
نقل کرنے لگتا ہے۔ کبوتر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے انمیں سے ایک ایک
صفت فرداً فرداً طوطے کے سوائے اور جانوروں میں بھی پائی جائیگی مگر سب صفتیں ملکر
شاید طوطے کی تعیین کو کافی ہوں +

جس عبارۃ کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند جاندار ہے

مانع ہو اس طرح کہ کوئی اور فردِ خارج از معرّف اسمیں داخل نہو جائے - غرض کہ اسی
لگاؤ سے نسبتِ کلیات کا بیان کیا گیا تھا - تیسری شرط مُعرّف میں ہے کہ جن الفاظ سے
معرَّف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے معانی مُراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہوں -
تاکہ محصّل کو مطلوب تک پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہو اور اس تعلق سے
دلالتِ لفظی کا مذکور ابتدا میں کیا گیا - اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ داں جانتا
ہے اور واقع میں وہ بمقابلے دوسرے جانوروں کے بہت کچھ سمجھتا اور جانتا بھی
ہے پھر بھی کتنا نادان ہے - اشیار کے ذاتیات میں اُس کا علم نہایتہ قاصر ہے
مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیتہ جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیتہ
نہیں جانتے - دواب طیور اور دوسرے بحری و بری جانوروں کی نسبتہ صرف
یہی ایک امرِ ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذی روح ہیں یعنی انکی جنس جانتے
ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم ہے - کسی دوسرے حیوان کی
فصل معلوم نہیں - اور جب فصل معلوم نہیں تو نری جنس سے ماہیتہ کا تمام ہونا معلوم
بلکہ فصل تو فصل بہتوں کا خاصہ جاننا بھی متعذر ہے اِسی وجہ سے اشیار کی حدِ منطقی
اکثر نہیں ہو سکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصوری کو جان لینے کا باقی
رہگیا - اور اُسکی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے - بیشتر اعراضِ عامہ سے تعریف ہوا

اور رسمِ تام یعنی خاصّہ اور جنسِ قریب ایسا ہے کہ بتانیوالا نہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا
مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتادیا۔ اور رسمِ ناقص یعنی نرا خاصّہ یا خاصّہ اور جنسِ بعید کو
ایسا خیال کرو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو اسمیں دقّت واقع ہونے کا احتمال ہے مگر
بہرکیف سالک منزل تک پہنچ جاسکتا ہے۔ جس طرح پتے کا یہ نتیجہ ہے کہ سالک اس سے
مدد لیکر منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔ اسی طرح مُعرّف سے یہ غرض ہے کہ طالب اپنے
مطلوب کو اسکے ذریعہ سے معلوم کرلے۔ اگر مُعرّف چار اقسامِ مذکورہ میں سے نہیں ہے
بلکہ صرف عرضِ عام ہے تو وہ تحصیل مطلوب کو کافی نہیں ہوگا جیسے مُشتبہ پتہ منزلِ
مقصود تک پہنچنے کو کافی نہیں۔ مُعرّف میں ایک شرط ضروری بھی ہے کہ وہ مُعرّف کے
ساتھ تساوی کی نسبت رکھتا ہو اسواسطے کہ تباین کا تو کوئی موقع ہی نہیں وہ تو
ایسا ہے کہ پورب جاتے ہیں اور پتہ پچھم کا بتایا جاتا ہے ؎ ترسم نرسی بکعبہ اے
اعرابی ✤ کیں رہ کہ تو میروی بترکستان است ✤ اور نہ عموم یا خصوص کا ہونا
مناسب ہے۔ مُعرِّف اگر مُعرّف سے عام ہو تو بمنزلے مُشتبہ پتے کے ہے کہ جاتا
کہیں منظور تھا پتے کے اِشتباہ سے کہیں اور جا نکلے۔ اور اگر خاص ہو تو گویا ناتمام
پتہ ہے۔ اِس تساوی کو جو شرط مُعرّف ہے یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ جامع اور مانع ہو
یعنی جامع ہو اس معنی کر کہ مُعرّف کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی رہ نہ جائے۔ اور

ہیں۔ ایک تو یہ کہ بتلانے والا خود ساتھ ہولے اور منزلِ مقصود پر پہنچا آئے۔ دوسرے یہ
کہ خود تو ساتھ نہ جائے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک بے تامل چلا جائے اور منزل
مقصود پر پہنچ جائے مثلاً یہ کہ کسی پیمانۂ معیّن پر ایک نقشہ اسکو کھینچ دے جس میں
راستے کی جملہ علامتیں باغ اور درخت۔ اور پل اور چوکی اور گانو وغیرہ جو جو کچھ راہ میں
واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر برعایتِ فاصلہ بنے ہوں۔ یا نقشہ تو نہ دے مگر
آبادی سے باہر لیجا کر عینِ راہ پر اُس کو کھڑا کر دے کہ بس ناک کی سیدھ اسی راہ چلے جاؤ
ایک میل آگے چلکر ایک پکا پل ملیگا۔ وہاں دو سڑکیں پھوٹی ہیں۔ تم داہنے ہاتھ والی
سڑک پر ہو لینا۔ پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گانوں ملیگا۔ وہاں بہت راہیں ہیں
مگر گانوں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا۔ پھر آگے چلکر تم کو دو منار نظر آئینگے بس
وہی تمہارا ٹھکانا ہے۔ ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقۃً میں آنکھ بند کئے
چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو۔ لیکن فرض کرو کہ اُسکو ایسا پتہ نہ ملے اور اتنا ہی
بتایا جائے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو یہاں سے اوتر کی طرف ہے۔ کچی سڑک ہے
جا بجا اسمیں بھی راہیں پھوٹی ہیں۔ مگر تم ٹھیک اُتر کی اٹکل کئے چلے جانا پس حدِ تام
تو بمنزلے اسکے ہے کہ کوئی شخص آشنائے منزل خود ساتھ جا کر پہنچا آئے۔ اور رسم تام
یعنی نری فصلِ قریب یا فصلِ قریب اور جنس بعید گویا راہ کا نقشہ حوالے کر دینا ہے

تصورات کو بالائے طاق رکھدیا گیا۔ رہا کلیات کا تصور یہ البتہ فائدہ مند ہے اور
محتاجِ فکر بھی ہے۔ اور فکر کی ضرورت ہے تو انسدادِ خطا بھی درکار۔ اور اسکے لئے کسی
قاعدے کے منضبط کرنے کی حاجت واقع۔ سو جب کسی کلّی کا تصوّر تم حاصل کرنا چاہو گے
اُسکو دوسری کلّی کے تصور کی مدد سے حاصل کروگے جو تم کو معلوم تھا۔ اِس تصورِ معلوم کو
مُعرّف اور قولِ شارح کہتے ہیں کیونکہ یہی تصوّر تمکو نامعلوم تصور پہنچواتا اور اُسکی شرح کرتا ہے
اور وہ نامعلوم تصوّر معرّف کہا جاتا ہے۔ مُعرّف اور قولِ شارح کے لئے ضرور ہے کہ وہ
حدِّ تام یا حدِّ ناقص یا رسمِ تام یا رسمِ ناقص۔ اِن چار قسموں میں سے ایک قسم کا ہو۔
جنسِ قریب اور فصلِ قریب دونوں ملکر حدِّ تام کہلاتے ہیں۔ اور چونکہ جنسِ قریب اور
فصلِ قریب دونوں سے ملکر شئے کی تمام ماہیّت حاصل ہو جاتی ہے۔ جملہ اقسام تعریف میں
حدِّ تام اکمل و افضل ہے۔ کسی نامعلوم شئے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے
مقام کو جانا چاہتا ہے جسکی نہ اُسکو سمت معلوم ہے۔ نہ اُسکی راہ کا پتہ جانتا ہے۔
نہ فاصلے سے آگاہ ہے۔ اور نہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو
اُس مقام سے واقف ہے پوچھتا ہے کہ کدھر کو جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دُور
چلنا ہوگا کہ مناسب حالت سامان کرلوں منزلِ مقصود کو کیونکر پہچانوں۔ اب وہ بتانیوالا
جسقدر ٹھیک پتہ دیگا اُسی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز

نہ داخلِ ماہیّۃ۔ اُس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسی کلی ہے کہ ایک نوع کی افراد سے مختص ہوتی ہے یا نوعِ واحد سے اختصاص نہیں ہوتا بلکہ انواعِ متعدد کے افراد میں بھی پائی جاتی ہے اگر نوعِ واحد سے مختص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ عرضِ عام مثلاً کاتب ایک کلی ہے۔ اور خاصہ ہے کہ سوائے افرادِ نوعِ انسان کے اور کسی نوعِ مخلوقات میں کتابۃ کی صفت حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ صفتِ کتابۃ کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے اور سوائے بنی آدم اور مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کتابۃ داخل ماہیّۃ انسان نہیں ورنہ جملہ افرادِ انسان میں پائی جاتی اور متحرک بالارادہ بھی ایک کلی ہے مگر عرضِ عام کیونکہ انسان اور جملہ انواع جاندار اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتے ہیں۔ اسی طرح حسّاس عرضِ عام ہے۔ اب تصوّرات کی بحث ختم کرنا چاہیئے مگر اتنا تو سمجھ لو کہ کلیات کی نسبتیں باخودہا اور کلیات کی نسبتیں اُنکی افراد کے ساتھ اگر تم نے جانیں تو کیا حاصل تمہارا اصلی مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جسپر عمل کرنے سے تمہارے تصورات صحیح ہوں سو واضح ہو کہ نسبتوں کا بیان اسی غرض سے تھا۔ کسی جگہ اُوپر بیان ہو چکا ہے کہ جزئیات کا تصور محتاج غور و فکر نہیں جزئیات کا علم انسان کو مشاہدے سے اور روایۃ حاصل ہوتا ہے۔ اور جزئیات اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُن کا انضباط دشوار ہے۔ اور جزئیات کے علم سے کوئی منفعۃ معتد بہ حاصل نہیں ہوتی۔ اِسواسطے جزئیات کے

جنسیں ہیں۔ موجود جنس الاجناس یا جنسِ عالی ہے اور ذی روح یا جاندار جنسِ سافل یا جنسِ قریب ہے۔ اجزاء متوسطہ عموم کی حیثیت سے جنس ہیں اور خصوص کی حیثیت سے نوع جیسے موجود جنس الاجناس ہے۔ اِنسان نوع الانواع ہے۔ کیونکہ موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کے تحت میں کوئی نوع نہیں آگے تو تقسیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں۔ سلسلۂ مذکورہ میں ہر ایک کلی اُس کلی کے واسطے جو بلا فاصلہ اُسکے ماتحت ہے جنس ہے اور کلی ماتحت اُسکے لئے نوع۔ مثلاً نامی جنس ہے ذی روح کے لئے۔ اور ذی روح ایک نوع ہے نامی کی۔ اسی طرح کلی اپنی اُس کلی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلے میں فاصلہ پر واقع ہے۔ مثلاً نامی بھی جنس ہے اِنسان کی۔ گو نامی اور انسان میں جنس حیوان متوسط ہے اور وہ جنس جو بلا فاصلہ ہو جنسِ قریب بولی جاتی ہے۔ اور وہ جنس جسمیں کوئی اور کلی حائل ہو جنسِ بعید۔ اِنسان کے لئے سوائے حیوان کے سلسلے کے اور سب کلیاں اجناسِ بعیدہ ہیں۔ وہ فصل جو جنسِ قریب کی مختص ہے فصلِ قریب کہلاتی ہے جیسے عاقل نوعِ انسان کے لئے جنسِ جاندار کا مختص ہے۔ اور وہ فصل جو جنسِ بعید کی مختص ہے فصلِ بعید جیسے انسان کو کوئی شخص جسمِ نامی سے تعبیر کرے تو نامی مختص ہے مگر جسم کا جو انسان کے لئے جنسِ بعید ہے۔ اور جو کلی کہ اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور

خاص وجہ تخصیص زیادہ ہوکر وہ شے ممتاز و علیحدہ ہوگئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے
اور مباحث امور عامہ سے متعلق ہے۔ مبتدی عام طور پر اتنا سمجھ لے سکتا ہے کہ
پہلے موجود ایک عام بات ہے جس میں کُل کائنات داخل ہیں۔ پھر موجود میں دو تفریقیں
ہوئیں جوہر اور عرض۔ جو اپنی ذات سے خود قائم و موجود ہے۔ جوہر اور جس کا قیام تابع
دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ اور شکل۔ اب شق اعراض کو چھوڑ دو
تو جوہر میں عقول و ارواح بھی داخل ہیں انکو جدا کرنے کے لئے جوہر کی دو شقیں ہیں
مادیات اور مجردات۔ اب مادیات کی دو قسمیں۔ نامی یعنی بالندہ و غیر نامی یعنی جماد
پھر نامی میں ذی روح اور غیر ذی روح اور ذوی الارواح میں عاقل یعنی انسان اور
غیر عاقل یعنی جانور۔ انسان میں زید خالد وغیرہ۔ تو دیکھو کہ موجود میں کیسی تعمیم تھی۔
تخصیص بعد تخصیص ہوکر موجود سے اُتری تو جوہر پھر مادی۔ پھر نامی۔ پھر ذی روح
اور پھر انسان اور سب سے آخر میں زید جزئی حاصل ہوا۔ اُدھر موجود میں غایۃ
درجے کی تعمیم تھی۔ اِدھر زید جزئی میں غایۃ درجے کی تخصیص ہے۔ سلسلۂ مذکورہ میں
موجود سے عام تر نہیں اور زید جزئی سے خاص تر نہیں۔ اور سلسلے کے اجزائے متوسط
من وجہ عام ہیں اور من وجہ خاص۔ مثلاً نامی کہ بمقابلہ مادی کے خاص ہے۔ لیکن
ذی روح کے مقابلے میں عام ہے۔ موجود سے لیکر ذی روح تک انسان کیلئے سب

فربہ اندام۔ طویل القامتہ۔ سفید رنگ از صنفِ ذکور ہے۔ اب فربہی اندام۔ طوالتِ قامتہ
بیاضِ لون۔ اور مرد ہونا۔ یہ سب اُسکے تشخصات ظاہری ہیں۔ اور اسی طرح کے اور
بہت تشخصات اسمیں ہونگے اِن سب سے زید کو علیحدہ کرلو تو زید نرا انسان رہجائیگا۔
اور انسان زید کی ماہیتہ ہے اور چونکہ تمام ماہیتہ ہی نوع ہے پس نوع وہ کلّی ہوئی
جو اپنے افراد کی تمام ماہیتہ ہو اور اگر کلّی اپنے افراد کی تمام ماہیتہ نہ ہو بلکہ جزء ماہیتہ ہو تو
دیکھنا چاہئے کہ کس طرح کا جزء ہے۔ آیا جزء عام ہے یا جزء مخصص۔ مثلاً آدمی کو کوئی
جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیتہ ہے اور دو جزء سے
مُرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزء عام ہے کہ اِنسان اور گدھے گھوڑے
سب پر صادق آتا ہے اور عاقل جزء مُختص ہے کہ عاقل کی قید نے اُس تعیم کو جو جاندار
میں تھی باطل کر دیا تو جزء عام جنس کہلاتا ہے اور جزءِ مُختص فصل۔ پس جنس وہ
کلّی ہوئی جو داخل ماہیتہ ہو مگر نوع سے عام تر ہو۔ اور فصل وہ کلّی ہوئی جو داخل ماہیتہ ہو
اور جنس کی مُختص ہو۔ اب جنس کی تعیم اور فصل کی تخصیص تھوڑی تفصیل چاہتی ہے
وہ یہ کہ عموم و خصوص کے مدارج متفاوت ہوتے ہیں موجوداتِ عالم پر ایک نظرِ اجمالی
کی جائے تو اس سلسلۂ نظامِ دنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کی مُناسبتہ
رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصلِ واحد کی فروع ہیں اور ہر ایک میں کوئی

اصل کلی	
حیوان	لایعقل
نقیض	
لاحیوان	غیر لایعقل یعنی عاقل

مادہ افتراق — لاحیوان ہو عاقل نہو درست جیسے دیوار

ایضاً — عاقل ہو لاحیوان نہو یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی

مادہ اجتماع — لاحیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی عاقل ہو اور عام یعنی حیوان نہو

ایک کلّی کی نسبتہ دوسری کلّی سے تو تم جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلّی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبتہ ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلّق کلّی اپنے افراد کے ساتھ رکھا کرتی ہے۔ سو تین حال سے خالی نہیں یا تو کلّی اپنے افراد کی تمام ماہیّتہ ہوگی۔ یا تمام ماہیتہ تو نہیں مگر داخل ماہیتہ یعنی جزء ماہیتہ۔ اور یا یہ صورۃ ہوگی کہ نہ تمام ماہیّتہ ہے اور نہ جزو ماہیتہ بلکہ بالکل خارج از ماہیتہ ہے۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیتہ کس کو کہتے ہیں سو ماہیتہ وہ ہے کہ کسی چیز کو اُسکے تشخصات خارجی سے مجرد کرکے دیکھیں اور تشخصات ظاہری سے مجرد کرنے کے بعد جو کچھ اُس شئے کا مفہوم ہو وہی اُسکی ماہیتہ ہے۔ مثلاً زید ایک شخص خاص

درجہ تناقض تک نہیں پہنچی ورنہ مادہ اجتماع گویا اجتماعِ نقیضین ہوتا اور جب
عینین میں تناقض نہیں تو اُنکی نقیضوں کا ارتفاع جائز ہوا کہ وُہی اُنکے لئے مادہ
اجتماعی ہے۔ غرض کہ ثابت ہوگیا کہ عموم وخصوص من وجہ والے دو کلیوں کے نقیضوں
میں بھی عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے مگر یہ تباین جزئی کی ایک شق ہے۔ ابھی دوسری
شق تباین کلّی کی باقی ہے۔ سو جن دو کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے
اُنمیں کبھی تو عموم وخصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان و ابیض میں تو ایسی
کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم وخصوص من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور کبھی
عینین میں مساوی درجے کا عموم وخصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار۔ اور لایعقل کہ
دونوں میں عموم خصوص من وجہ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلے
میں لایعقل نقیض اخص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص تھا اب جو
اِنکا نقیض لیا کیونکہ نسبتہ نقیضوں میں دریافت کرنی ہے تو نقیض عام اور نقیض خاص
یعنی عین خاص ہوگیا اور اگر نقیض عام اور عین خاص میں مادہ اجتماعی فرض کیا جائے
تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہو اور یہ محال ہے پس دو افتراقی مادے رہگئے۔ اور
اِسی کا نام نسبتہ تباین ہے۔ چونکہ ذرا پیچیدہ سی بات ہے مثال میں اسکی تصریح کرنی پڑی

عموم وخصوص مطلق ہو اُنکی نقیضوں میں نسبتہ تو وہی ہوتی ہے مگر منقلب یعنی عام کلی کا
نقیض خاص ہوجاتا ہے اور خاص کا عام مثلاً جاندار اور عاقل میں عموم خصوص مطلق ہے
جاندار عام ہے اور عاقل خاص اور انکی نقیضوں میں نسبتہ تو وہی ہے مگر لایعقل عام ہے
اور بے جان خاص۔ کیونکہ بعض چیزیں لایعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں
یعنی جاندار ہوتی ہیں جیسے چارپائے حشرات الارض وغیرہ چنو دکلیوں میں عموم
خصوص من وجہ کی نسبتہ ہو اُنکی نقیضوں میں وہی تباین جزئی ہوتا ہے جو اُوپر مذکور
ہوا اسواسطے کہ عینین یعنی دونوں اصل کلیوں میں تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم
خصوص من وجہ کہ مستلزم ایک مادّۂ اجتماعی کا ہے صُورۃ پذیر نہوتا تاہم افتراق کے
دو مادّوں سے اِتنا معلُوم ہوتا ہے کہ افتراق کو غلبہ ہے اور عینین کا افتراق ہی انکی
نقیضین کا افتراق ہے کیونکہ عینین کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلی صادق
آتی ہے تو دوسری کا عین صادق نہیں آتا۔ یا یُوں کہو کہ دوسری کا نقیض صادق
آتا ہے تو پہلی کلی جسکا عین صادق آتا ہے اُسکا نقیض صادق نہیں آتا۔ اور دونوں
کلیوں کی طرف سے یہی نسبتہ ہے تو نقیضین میں دو مادّے افتراق کے ہوچکے اور
جب کہ عینین میں بوجہ نسبتہ عموم وخصوص من وجہ مادہ اجتماع ہے تو اس سے ظاہر ہے
کہ عینین میں جو افتراق کے دو مادّوں سے مُغایرۃ کا ہونا پایا جاتا ہے وہ مُغایرۃ

تو دوسری نہیں صادق آتی - یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی صادق آتی ہے تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے - یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی کا نقیض صادق نہیں آتا تو دوسری کی نقیض صادق آتا ہے - تو دونوں اصل کلیوں کی نقیضوں میں افتراق حاصل اور چونکہ دونو طرف سے نسبت واحد ہے دو مادے افتراق کے حاصل ہونگے اور اب عموم وخصوص من وجہ پورا ہوگیا - وہ تباین کلی جو مغایرۃ کے پیرایے میں ہوتا ہے اسکی مثال ہے درخت اور پتھر انکے نقیضوں میں عموم وخصوص من وجہ اس طرح ہے +

مادۂ اجتماع — درخت بھی نہیں اور پتھر بھی نہیں مثلاً جاندار چیز ہے -

مادۂ افتراق — درخت تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ پتھر بھی نہو مثلاً سنگ مرمر

ایضاً — پتھر تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ درخت بھی نہو مثلاً آم کے پودے

اب یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب تغایر اور تناقض دو مختلف حالتیں ہیں تو انکو اصل کلیوں میں تباین کلی اور انکے نقیضوں میں تباین جزئی نسبت واحد کیوں قرار دیا - اسکا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے اور دونوں کے مصداق جدا جدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے - اب ہی یہ بات کہ یہ حالت کیوں پیدا ہوئی ہے تناقض سے یا مغایرۃ کی وجہ سے - سو یہ بالکل ایک دوسری بحث ہے تناقض ہو یا مغایرۃ - افراد ومصداق کے تعلق سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے جن دو کلیوں میں

نسبتہ ہو تو ایک مادہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لا عدم دونوں مجتمع ہوں اور
اُنکا مجتمع ہونا یا وجود و عدم دونوں کا مرتفع ہونا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم
دونوں مرتفع ہوئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آیا۔ غرض کہ تباین سے صرف تناقض
مراد نہیں ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغایرۃ۔ پس تباین میں دو نسبتیں داخل ہیں
ایک تناقض دوسری مغایرۃ۔ سو جن دو کلیوں میں تباین کلی کی نسبتہ اس معنی کرکے
ہے کہ اُنمیں تناقض ہے تو اُنکے نقیضوں میں بھی تباین جزئی اس معنی کرکے ہے کہ
اُنمیں تناقض ہے۔ اور جن دو کلیوں میں تباین کلی اس معنی کرکے ہے کہ اُنمیں مغایرۃ ہے تو
اُنکے نقیضوں میں تباین جزئی اس معنی کرکے ہے کہ اُنمیں عموم و خصوص من وجہ کی
نسبتہ ہے غرض کہ اصل کلیوں کی نسبتہ تباین کلی میں تناقض اور مغایرۃ دو نسبتیں
داخل ہیں اور اُنکے نقیضوں کی نسبتہ تباین جزئی میں بھی تناقض اور عموم خصوص من وجہ
داخل ہیں۔ اور متغائر کلیوں کے نقیضوں میں عموم خصوص من وجہ ہونے کی یہ وجہ ہے
کہ دونوں کلیاں نقیض یکدیگر تو ہیں نہیں کہ اُنکا ارتفاع کہ وہی اُنکے نقیضوں کا اجتماع ہے
محال ہو اور جب دونوں کے نقیضوں کا اجتماع ممکن ہوا تو مادۂ اجتماعی پیدا ہو گیا جو عموم و
خصوص من وجہ کے لئے ضرور ہوتا ہے۔ اب دو مادے افتراقی پیدا کرنے کو باقی رہے۔
سو جب کہ دو اصل کلیوں میں باخود باہم تغایر ہے اسکے یہی معنی ہیں کہ ایک صادق آتی ہے

میں ہو اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کی صورت میں۔ یہ تو تم پڑھ چکے ہو کہ عموم و خصوص
من وجہ میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے پس عموم و
خصوص من وجہ میں افتراق زیادہ ہونے سے اسکو تباین سے زیادہ قربت ہے۔ تاہم وہ
افتراق جو عموم و خصوص من وجہ میں ہوتا ہے۔ ایسا افتراق کلی نہیں ہوتا جو تباین کلی
میں ہوا کرتا ہے کیونکہ جہاں دو مادے افتراق کے ہیں وہاں عموم و خصوص من وجہ میں ایک
مادہ اجتماع کا بھی تو لگا ہے الغرض ایسی مباینت کہ کبھی کلیۃً افتراق ہو جیسا کہ تباین کلی
میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیۃً افتراق تو نہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسا کہ عموم خصوص من وجہ
میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام تباین جزئی رکھ لیا ہے۔ تباین کے لفظ سے ایک مخالفت
مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں میں تباین کی
نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں۔ سو تباین کو تناقض کا مرادف مت سمجھو
اگر تباین سے صرف تناقض مراد ہوتا تو ضرور دو متباین کلیوں کے نقیضوں میں بھی
تباین کلی ہوتا کیونکہ یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں محال
ہیں پس اگر متباین کلیوں کے نقیضوں میں تباین کلی نہو بلکہ تباین جزئی ہو تو مادہ
اجتماعی جو عموم و خصوص من وجہ میں ہوا کرتا ہے مستلزم ارتفاع نقیضین ہو جائے۔
مثلاً وجود و عدم دو متباین کلیاں ہیں اور انکے نقیض لا وجود و لا عدم میں اگر تباین جزئی کی

اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کر دیگا کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آوے تو دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آوے اور جب دوسرے کا نقیض صادق نہ آیا تو اصل کلی صادق آویگی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل و نقیض صادق نہ آویں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبتِ تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزم اسبات کی ہے کہ ضرور پہلی کلی اصل بھی صادق آوے۔ اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اسکا نقیض دونوں معاً صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور یہ محال ہے۔ الغرض و تساوی النسبۃ کلیوں میں تباین نہیں ہو سکتا۔ اور تساوی تم نہیں مانتے تو عموم و خصوص کسی طرح کا ہوگا مطلق یا من وجہ۔ اور دونوں طرح عموم و خصوص میں ایک مادۂ افتراق بھی ضرور ہوتا ہے اور پھر وہی قباحت لازم آئیگی جو تباین فرض کرنے سے لازم آئی تھی کیونکہ تباین میں بھی تو مادۂ افتراق ہی مستلزم محال پایا گیا تھا تو ضرور ہوا کہ سوائے تساوی اور کوئی نسبت نہو وھذا ما ادعینا ہ۔ جن دو کلیوں میں باخود ہا تباین کی نسبت ہو انکی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ تم تباین جزئی کا نام سنکر گھبراؤ گے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی۔ سو واضح ہو کہ تباین جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس تباین کا نام ہے جو کبھی تباین کلی کی شکل

ایک مفہوم کلی قرار دیا پھر انمیں سے چند لیکر اور چند اور چیزیں باہر کی ملا کر ایک دوسری کلی بنائی تو جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں دونوں کی فردیں ہیں اور دونوں کا مادہ اجتماعی ہیں۔ اور دو قسم کی فردیں اور ہیں۔ ایک وہ کہ پہلی کلی کے تحت میں ہیں دوسری سے الگ ہیں۔ دوسری وہ جو دوسری کلی کی ذیل میں ہیں۔ اور پہلی کلی سے خارج ہیں پس عموم و خصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے +

کلیوں کی باہمی نسبتہ تو تم نے معلوم کی۔ اب کلیوں کے نقیضوں کو دیکھو کیونکہ وہ بھی تو ایک طرح کی کلی ہیں۔ مثلاً۔ انسان کلی ہے۔ اور لا انسان یعنی جو آدمی نہو۔ یہ بھی ایک کلی ہے۔ پس جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبتہ ہے اُنکے نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی کی نسبتہ ہوگی۔ اسکو یا تو مثال میں سمجھ لو مثلاً انسان اور دانشمند جاندار دو کلیاں ہیں جنمیں تساوی کی نسبتہ ہے۔ انکی نقیضوں میں بھی وہی نسبتہ ہے یعنی جو انسان نہیں وہ دانشمند جاندار بھی نہیں اور بالعکس اسکے یا دلیل عقلی سے سمجھو کہ کلیوں کی نسبتہ باہمی کا چار ندکورہ بالا نسبتوں میں منحصر ہونا انحصار عقلی ہے۔ غور سے سوچو تو اُن چار صورتوں کے سوائے اور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ پس اگر دو متساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبتہ نہوگی تو تباین یا عموم و خصوص مطلق یا من وجہ باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبتہ ہوگی۔ تباین تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تباین میں صرف افتراق کا ایک مادہ ہوتا ہے

کلیوں کی طرف سے افتراق ہی افتراق ہے۔ اور عام خاص مطلق یوں پیدا ہوتا ہے کہ
چند چیزوں میں کوئی وجہ مشترک پاکر انکی نسبتہ عام خیال پیدا کیا۔ اور انکا ایک مفہوم کلی
بنایا۔ پھر اُن چیزوں کے ساتھ اور چند چیزیں ملاکر کسی اور وجہ مشترک کی بنیاد پر دوسرا
عام تر مفہوم کلی قرار دیا۔ ایسی حالت میں پہلی چیزیں تو دونوں کلیوں کی تحت میں ہیں
لیکن دوسری چیزیں جو بعد کو شامل کی گئیں تھیں وہ صرف عام تر کلی کی افراد ہیں
یا یوں کہو کہ چند چیزوں میں کوئی بات یکساں طور پر مشترک تھی اور اس بات کے
اعتبار سے اُن چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی بنا رکھا تھا اب اُن چیزوں میں سے چند
چیزوں میں کوئی ایسی خاص بات مشترک پائی جو باقی چیزوں میں نہیں ہے۔ اور اس خاص
بات کی نظر سے پہلی کلی کی ذیل میں ایک اور مفہوم کلی قرار دیا۔ یہ دوسری کلی بھی عام ہے
لیکن اپنی افراد کے مقابلے میں۔ مگر پہلی کلی کے مقابلے میں فی الحقیقت اسی کے
چند افراد کا ایک ممتاز نام ہے اور اسی واسطے اسکے مقابلے میں یہ خاص ہے۔ اس بیان کو
عام خاص مطلق کی مثال سے منطبق کرو تو جلد سمجھو گے۔ غرض یہ کہ جن دو کلیوں میں
عام خاص مطلق کی نسبتہ ہو گی اُنمیں ایک مادّہ اجتماع کا ہوگا اور ایک مادّہ افتراق کا۔ مادہ
افتراق کا پہلی کلی کے اُن افراد میں ہوگا جو خاص کلی سے علیحدہ رکھے گئے ہیں۔ اب ایک
نسبتہ اور باقی ہے عموم و خصوص من وجہ۔ وہ یوں پیدا ہوتی ہے کہ پہلے چند چیزوں کے لئے

اعتبار سے دوسرا خیال پیدا کیا گیا۔ پس چیزیں وہی ہیں اعتبار دو ہیں۔ اور عام خیال دو۔ ایسے دو عام خیال یا ایسی دو کلیوں میں تساوی کی نسبۃ ہوتی ہے۔ اور چونکہ دو کلیاں ہیں۔ دونوں کی طرف سے اجتماع اور افتراق پر لحاظ کرنے سے ایک مادہ اجتماع کا ہو سکتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔ اسکا یہ مطلب کہ دونوں کلیوں کے افراد کو جمع کرکے دیکھو کہ ایسی فردیں کتنی ہیں جن پر دونو کلیاں صادق آتی ہیں ان فردوں کو مادہ اجتماعی کہتے ہیں اور ممکن ہے کہ بعض فردیں ایسی نکلیں جنپر صرف ایک کلی صادق آتی ہو اور دوسری نہیں۔ یہ فردیں مادہ افتراق ہیں یہ تو ایک کلی کی طرف سے ہوا۔ اور اسی طرح دوسری کلی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے۔ پس دو مادے افتراق کے ہونگے تو جب دو کلیوں میں تساوی کی نسبۃ ہوگی تو صرف ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور بس یعنی کوئی فرد ایسی نپاؤ گے کہ صرف ایک کلی کی تحت میں ہو اور دوسری کی تحت میں نہو۔ پس تساوی کی حالۃ میں مادہ افتراق بالکل نہیں ہوتا۔ اور تباین کی صورۃ میں یہ ہوتا ہے کہ چند چیزوں کی نسبۃ کسی وجہ مشارکۃ کے اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا یعنی ان چیزوں کو ایک مفہوم کلی کی فرد قرار دیا اور ان چیزوں میں سے کوئی چیز نہ لی بلکہ بالکل دوسری چیزیں لیکر انکو کسی دوسرے مفہوم کلی کی فرد بنایا۔ تو یہ دو مفہوم کلی باہم متباین ہیں اور کوئی فرد انہیں مشترک نہیں یعنی انمیں مادہ اجتماعی نہیں ہوتا دونوں

جاندار عام کلی ہے اور آدمی خاص کلی جو چیز آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد ہے مثلاً زید
خالد ۔ ولید وغیرہ وہ ضرور جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد بھی ہے لیکن بہت چیزیں
ہاتھی اونٹ گدھا گھوڑا ایسے ہیں کہ جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد تو ہیں ۔ مگر
آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد نہیں ہیں ۔ عموم خصوص من وجہ وہ کہلاتا ہے کہ
ایک کلی دوسری کلی کی نسبتہ ایک حیثیتہ سے خاص اور دوسری حیثیتہ سے عام ہو مثلاً
جاندار اور سفید رنگ دو کلیاں ہیں ۔ کہیں تو جاندار سفید رنگ کی بہ نسبتہ عام ہے کیونکہ
جاندار چیزیں مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں ۔ کچھ سفید رنگ ہونے کی خصوصیتہ نہیں ۔
دیکھو بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی اکثر بھینسیں یہ
جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں ۔ طوطے سبز رنگ بعض مچھلیاں سرخ ۔ اور اسی طرح کہیں سفید
رنگ جاندار کی نسبتہ عام ہے کیونکہ سفید رنگ ہونا کچھ جانداروں میں منحصر نہیں بعض چیزیں
بے جان بھی سفید ہوتی ہیں جیسے کپڑا اور کاغذ جن پر کوئی اور رنگ نہو ۔ دو کلیوں میں
نسبتہ کا مدار اس بات پر ہے کہ جو چیزیں ایک کلی کی افراد ہیں کہاں تک وہی چیزیں دوسری
کلی کی فردیں بھی ہیں اگر معلوم ہو کہ جو چیزیں ایک کلی کی افراد ہیں وہی سب دوسری
کلی کی فردیں بھی ہیں تو اُسکا حقیقتہ ۔ میں یہ مطلب ہے کہ جن خاص چیزوں کی نسبتہ
کسی ایک اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا تھا اُنھیں چیزوں کی نسبتہ کسی دوسرے

سکھائے ہوئے کتے اور بندر کیسے کیسے کام دیتے ہیں۔ چنڈول۔ مینا۔ آدمی کی بولی کی نقل کرنے لگتے ہیں تاہم آدمیتہ اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیز۔ کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حیوان ہی رہا + کیا اِس سکھانے پڑھانے سے کوئی جانور بھی وہ عقل حاصل کرسکتا ہے جو خداوندِ عالم نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے۔ پس دانشمند جاندار میں وہی دانشمندی مراد ہے جو سوائے افرادِ انسان کے اور مخلوقات کو نہیں دیگئی یعنی بات سے بات پیدا کرنا۔ اور اسی دانشمندی کو عقل اور تعقّل اور ادراک کلّیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ الغرض انسان اور دانشمند جاندار دونوں کلّیوں میں تساوی کی نسبتہ ہے۔ تباین اُسکو کہتے ہیں کہ دو کلیوں کے مصداق دونوں کے افراد علیحدہ علیحدہ ہوں جیسے پتھر اور درخت دو کلیاں ہیں کوئی چیز ایسی نہیں ہوسکتی کہ اُسپر پتھر اور درخت دونوں کا اطلاق ہوسکے۔ درخت میں قوت بالیدگی شرط ہے کہ وہ حجریّتہ کے خلاف ہے پس دو ضدیں کیونکر جمع ہوسکتی ہیں۔ عموم و خصوص مطلق یہ ہے کہ ایک کلّی عام ہو اور دوسری خاص جہاں جہاں خاص کلّی صادق آئے اور جو چیز خاص کلّی کی فرد ہو عام کلّی بھی اُسپر صادق آئے اور وہ چیز اُس عام کلّی کی بھی فرد ہو مگر اس کا عکس نہیں یعنی یہ ضرور نہیں کہ جس چیز پر عام کلّی صادق آئے اور جو چیز عام کلّی کی فرد ہو خاص کلّی بھی اُسپر صادق آئے۔ اور وہ چیز اُس خاص کلّی کی بھی فرد ہو۔ مثلاً جاندار اور آدمی دو کلیاں ہیں

عمل تحلیل ہوتا ہے وہ قسم قسم کی چیزوں الگ الگ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ بسائط
یعنی جزئیات پر اتر آتا ہے جسکے آگے تفصیل معطل اور تحلیل بیکار ہے۔ اب کلیات پر
غور کرو تو سیکڑوں ہزاروں مفہوم کلّی سمجھ میں آسکتے ہیں لیکن یہ بھی تو سوچنا چاہیئے
کہ انمیں باخود ہا کیا علاقہ اور کیا نسبتہ ہے سو نسبتہ چار طرح کی ہے۔ تساوی۔ تباین
عموم وخصوص مطلق۔ عموم وخصوص من وجہ۔ دو کلیوں میں تساوی کی نسبتہ
اُسوقت ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق دونوں کے افراد ایک ہوں مثلاً انسان
اور دانشمند جاندار کہ زید خالد ولید وغیرہ یہی آدمی انسان کا بھی مصداق ہیں
اور دانشمند جاندار کا بھی۔ کوئی فرد ایسا نہ پاؤگے کہ اُسکو انسان تو کہہ سکیں اور دانشمند
جاندار نہ کہہ سکیں اور نہ بالعکس۔ شاید تمکو یہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے
احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانشمند جاندار نہیں ہیں۔
سو یہاں دانشمندی سے وہ کامل دانشمندی مراد نہیں ہے کہ انسان کے خاص خاص
افراد کو حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احمق ہو مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے
زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں کہ اُنکے افعال
دانشمندی پر محمول کئے جاتے ہیں۔ چینونٹیوں کی عمارتہ اور بیٹے کا گھونسلہ ضرور
ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے۔ انسان تعلیم کرکے جانوروں سے اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے

کیا گیا ہے مثلاً گورا رنگ ایک عام خیال ہے جسمیں مثلاً زید جو ایک گورا چٹا آدمی ہے
اور دھوبی کے گھر کا دھویا ہوا کپڑا اور بگلا وغیرہ بہت چیزیں شریک ہیں تو یہ چیزیں
صرف رنگ کے اعتبار سے بیشک یکساں ہیں ورنہ زید کو بگلے سے کیا نسبتہ۔ بگلا
ایک نرا جانور ہے زید کو کپڑے سے کیا علاقہ۔ کپڑا ایک بے جان بے حس چیز ہے۔ آدمی نے
اس خصوص میں یعنی چیزوں کی نسبتہ عام خیال پیدا کر لینے میں اپنے ذہن کو اسقدر
وسعت دے رکھی ہے کہ چند عام خیالات کو جمع کر کے وہ سب سے زیادہ تر عام خیال پیدا کرتا
ہے۔ مثلاً آدمی بھی ایک عام خیال ہے اور درخت بھی عام خیال ہے جس میں نیبو۔ نارنگی
امرود۔ آم۔ کیلا۔ سب طرح کے درخت ہیں۔ اب آدمیوں اور درختوں کو دیکھا کہ بالیدگی کی
اعتبار سے یکساں ہیں اور سب کو ملا کر جسم نامی ایک عام تر خیال پیدا کر لیا۔ یہاں تک
اس تعمیم کو ترقی ہوئی کہ کل موجوداتِ دنیا کو ایک عام خیال موجود یا شئے یا چیز میں
جمع کر لیا۔ ایک طرف تو تعمیم میں آدمی کا ذہن یہ اختصار کرتا جاتا ہے دوسری طرف جو
تفصیل پر جھکا تو بال کی کھال نکالکر بھی بس نہیں کرتا۔ جب چند چیزوں کے واسطے
عام خیال پیدا کرنا چاہتا ہے تو اسکو ایسی بات کی جستجو ہوتی ہے جو سب میں یکساں
پائی جائے اور جب وہ تفصیل کا طالب ہوتا ہے تو وہ ایسی باتوں کی تفتیش کرنے
لگتا ہے جو ان چیزوں میں موجب امتیاز و علیحدگی ہیں اور جس طرح علم کیمیا میں

تفرقے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو دو ہاتھ۔ دو پاؤں۔ دو آنکھیں۔ ناک۔ منہ۔ سر سب کے یکساں ہیں اور ایک ہی وضع کے مخلوق ہیں۔ تو سب کے واسطے وہ عام خیال ذہن میں پیدا ہوا جسپر لفظِ آدمی یا انسان دلالت کرتا ہے۔ اب جب کبھی کل افراد انسان کے لئے کچھ سوچنا منظور ہو تو فرداً فرداً زید بکر خالد کا تصور ضرور نہیں بس مطلق انسان کا تصور کافی ہے۔ اب ذرا یہ بات غور طلب ہے کہ چند چیزوں کی نسبت جو آدمی عام خیال پیدا کرتا ہے آیا۔ اِسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر ہے یا نہیں سو واضح ہو کہ اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر نہیں اور ہے تو صرف یہ ہے کہ اُن چند چیزوں میں کوئی مشترک بات پائی جاتی ہو زید خالد ولید اِس اعتبار سے جس کا ہم نے اُوپر بیان کیا آدمی ہیں اور اس اعتبار سے کہ مثل گھوڑوں اور بیلوں اور گدھوں وغیرہ کے جان رکھتے ہیں جاندار اور اس اعتبار سے کہ انکا رنگ کیسا ہے۔ گورے یا کالے یا تامڑے۔ غرضکہ ہزاروں طرح کے اعتبار ہیں جنکی بنا پر آدمی چیزوں کی نسبت عام خیال اپنے ذہن میں پیدا کر لیتا ہے اور ایک چیز ممکن ہے کہ متعدد عام خیالات میں شریک ہو یا متعدد کلیوں کی فرد ہو جیسا کہ ابھی تمکو سمجھا دیا کہ زید آدمی اور جاندار اور مثلاً گورے سب کی فرد ہے یہ کچھ ضرور نہیں کہ وہ سب چیزیں جو کسی ایک عام خیال میں شریک ہیں اور اعتبارات میں بھی شریک ہوں صرف اُسی ایک اعتبار میں شریک ہونا کافی ہے جسکی بنیاد پر وہ عام خیال پیدا ہوا

وجود خارج میں تو ہوتا نہیں صرف ذہن میں البتہ مفہوم کلی موجود پایا جاسکتا ہے مثلاً
مطلق انسان کو اگر دیکھنا چاہو تو تمام دنیا چھان مارو کہیں پتا نہ پاؤ گے۔ زید۔ خالد
ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز انسان مطلق نہیں کیونکہ انہیں انسانیت کے ساتھ
ایک تشخص کی قید بھی لگی ہے اور ہر ایک کے ساتھ اُسکا تشخص جدا ہے جو دوسرے میں
نہیں مطلق انسان دیکھنا ہو تو بس ذہن پر رجوع کرو ورنہ خارج میں کلی کا صرف
مصداق پاؤ گے جو اُسکے افراد کہلاتے ہیں۔ علم نحو میں جب تم نے ضمیر کا بیان
پڑھا ہوگا تو اسوقت یہ بات بھی بتائی گئی ہوگی کہ اختصار کے لئے ضمیریں بتائی گئی ہیں
مثلاً زید عمرو بکر خالد ولید وغیرہ دس پندرہ آدمیوں کا مذکور ہو کہ انھوں نے بلکہ
فلاں جرم کا ارتکاب کیا تو حقیقت میں کہنا یہ مقصود ہوتا ہے کہ زید نے اور عمرو نے اور
بکر نے اور خالد نے اور ولید نے اور فلاں فلاں نے ایسا کیا اِس تطویل کلام سے
بچنے کے لئے ایک لفظ اُنھوں بنا لیا گیا اب اُنھوں سے وہی سمجھا جاتا ہے جو زید
عمرو بکر خالد ولید وغیرہ سے مفہوم ہوتا۔ اسی طرح میں کہتا ہوں کہ جب چند
چیزیں اس طرح کی دیکھیں کہ کوئی خاص صفت یا خاص حیثیت یا خاص اعتبار سب
میں یکساں پاتے ہیں ایسی سب چیزوں کی نسبت آدمی نے ایک عام خیال کر لیا یہی عام
خیال مفہوم کلی ہے اور وہ چیزیں اُسکی افراد مثلاً زید خالد ولید وغیرہ کو دیکھا کہ خط وخال

میں کوشش بھی کی جائے تو اُس سے کوئی فائدہ معتدبہ حاصل ہونے کی توقع نہیں جزئیات
تصور بیشتر مشاہدہ ورویۃ سے حاصل ہوتا ہے یا سماعۃ وروایۃ سے اور رؤیۃ ہو یا روایۃ
دونوں میں غور وخوض کی چنداں ضرورۃ نہیں تو ایسے تصورات کے لئے کوئی قاعدہ منطق
منضبط کرنے کی بھی حاجت نہیں ورفرض کیا کہ کچھ قواعد منضبط بھی کئے جائیں تو
آخر اُنکا نتیجہ یہی ہوگا کہ جزئیات کے تصورات کے حاصل کرنے میں غلطی نہو اور مانا کہ
انسان نے جزئیات کا تصور ٹھیک ٹھیک حاصل بھی کر لیا تو پھر کیا۔ اول تو وہ تمام جزئیات کا
تصور حاصل نہیں کر سکتا اور جتنا کر سکتا ہے اُسکا سلسلہ اُسی جگہ منقطع ہے ایک یا چند جزئیات کا
تصور دوسرے جزئیات کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا زید کے جان لینے سے یا
کلکتے کے دیکھ لینے سے خالد کے جاننے یا لنڈن کے پہچاننے میں کیا مدد مل سکتی ہے مگر
کلیات کا تصور ایک عمدہ اور ضروری چیز ہے اور اُسکے ضمن میں ہزاروں لاکھوں جزئیات
داخل ہیں۔ ایک کلی کے جان لینے سے اُسکے جملہ افراد جزئی کا علم اجمالی حاصل ہو جاتا ہے
پھر کلیات کے علم سے صدہا جزئیات کا استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اُس سے بڑا کام
نکال سکتا ہے جیسے پہلے حرارۃ کے خواص کلی طور پر معلوم کر لئے اُسکے بعد ریل اور
دُخانی کشتی اور صدہا طرح کی کلوں میں اُن خواص پر عمل کیا پس تصورات میں کلیات کا
تصور بڑے کام کی چیز ہے اور اُسکی بحث مسائل منطق کا عمدہ مسئلہ ہے۔ اِن کلیات کا

کوٹ پیسکر بنا لیتے ہیں اس طرح کی نقل اگر عام لوگوں نے کر لی ہو تو لفظ منقولِ عرفی ہے ورنہ جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً ضرب کے لغوی معنی مارنا ہے اور اصطلاح محاسبین میں خاص عمل حسابی کا نام ہے تو لفظِ ضرب منقول اہلِ ہندسہ کہا جائیگا۔ اِسی قدر بحث متعلق الفاظ منطقی کے لئے ضرور ہے باقی چند اصطلاحیں اور ہیں سو اکثر اصطلاحِ نُحاۃ کے مطابق ہیں اور جو اندکے اختلاف ہے اُسکو اصلِ مطلب میں دخل نہیں اب پھر معلوماتِ ذہنی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض تصورات تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل اُنیں تعدد و شرکت کو جائز نہیں رکھ سکتی مثلاً زید خالد ولید خاص شخصوں کا تصور کہ جب مثلاً زید کا تصور ذہن میں صُورۃ پذیر ہوا تو اُسکے ساتھ آدمی یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس تصور کا مصداق صرف وہی ایک شخص خاص ہو سکتا ہے جو زید کا مسمی ہے اس طرح کے تصورات کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصورات میں عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق انسان کا تصور کہ جب مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اُسکے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ افراد متعدد و شریکِ انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالد ولید وغیرہ بہت سے اشخاص پر انسان صادق آسکتا ہے ایسے تصورات کو کلی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ تصوراتِ جزئی اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُنکا انحصار اور انضباط متعذر اور اگر انضباط

معنی پر دلالت ہوتی ہے جسکو دلالتِ التزامی کہتے ہیں مثلاً لفظِ رستم کی دلالت پہلوان کی
شیر کی بہادر پر حاتم کی سخی پر۔ نوشیرواں کی منصف پر شیطان کی شریر پر۔ اور
گدھے اور الو کی احمق اور بدعقل پر۔ اس طرح کی دلالت کے واسطے معنی موضوع لہ اور
معنی مدلول میں التزام کا ہونا ضرور ہے یعنی یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہوں
اور وہ التزام ایسا قوی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم کی طرف
منتقل ہو جائے ورنہ بدون وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لہ سامع کیونکر سمجھ سکیگا
دلالتِ مطابقی اور تضمنی کو حقیقۃ اور دلالتِ التزامی کو مجاز بھی کہتے ہیں۔ کبھی ایک لفظ کے
متعدد معنی بھی ہوتے ہیں اور ہر ایک پر اُسکی دلالت حقیقۃً ہوتی ہے جیسے دھار
ایک تو تلوار کی دھار دوسرے پانی کے قطرات کا سلسلہ۔ یا ڈھال کہ ایک تو وہ ڈھال
جس کا ترجمہ فارسی میں سپر ہے دوسرے نشیب علی ہذا القیاس الفاظ مُنہ گھنٹہ
گھڑی تکیہ وغیرہ ایسے الفاظ کو مُشترک کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کے استعمال میں ایسے
قرینے کا ہونا ضرور ہے جس سے سامع خاص مراد قائل کو سمجھ لے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لفظ کے اصل معنے موضوع لہ بالکل متروک الاستعمال ہو کر دوسرے معنوں کے لئے
لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے ایسے استعمال کو نقل اور لفظ کو منقول کہتے ہیں مثلاً
کوفتہ کے معنی کوٹے ہوئے کے ہیں اب کوفتہ خاص اُن کبابوں کو کہنے لگے جو گوشت کو

بولیں اور مخاطب اُسکے پورے معنی جسکے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالۃ کو دلالۃ مطابقی کہتے ہیں کیونکہ مطابقِ وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالۃ ہوتی ہے مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُسکے جزء پر دلالۃ کیا کرتا ہے مثلاً ہاتھ اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جسمیں اُنگلیاں ہتھیلی پہنچا بازو کندھے تک سب کچھ داخل ہے تو چاہئے کہ جب لفظِ ہاتھ بولیں یہ تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلانے شخص نے چوری کی تھی حاکم نے اُسکا ہاتھ کٹوا دیا یا میری گولی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلے پر بیٹھی کہ پہلی مثال میں پہنچے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مراد ہے اور ظاہر ہے کہ پہنچے اور کہنی تک پورا مدلول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جزء پس یہ دلالۃ تضمنی ہوئی کیونکہ جزء ہاتھ جو اِن مثالوں میں لفظِ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ تمام موضوع لہٗ نہیں ہے بلکہ جزءِ موضوع لہٗ ہے اِس طرح کی دلالۃ کے لئے تضمن استعمال لازم ہے یعنی لوگ اُس لفظ کو جزءِ معنی موضوع لہٗ کے واسطے اِستعمال کرتے ہوں تو گو اصلِ وضع تمام معنی کے واسطے تھی مگر گویا استعمال نے اُسکو جزء کے لئے موضوع کرلیا ورنہ ذہن سامع مطابقِ وضع ضرور تمام معنی موضوع لہٗ کی طرف متبادر ہوگا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مطلقاً موضوع لہٗ پر لفظ کی دلالۃ نہیں ہوتی نہ کُل پر نہ جزء پر بلکہ ایک دوسرے

معلوم کریں اُس مجہول کی حجتہ بولے جاتے ہیں حجتہ کے معنی دلیل کے ہیں گویا مجہول
تصدیقی دعویٰ تھا اور معلوماتِ تصدیقی اُسکی دلیل ہوئی۔ اب دیکھو کہ جب آدمی کسی مجہول
تصوری یا تصدیقی کے معلوم کرنے کے درپے ہوتا ہے تو اسکے واسطے وہ اپنے معلومات میں
غور کرتا ہے اور اُنکو ایسے ڈھب سے ترتیب دیتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے۔ پس اُسکا غور
معلوماتِ ذہنی میں ہوتا ہے اور اُسکو الفاظ سے جو اُن معلومات پر دلالتہ کرتے ہوں
مطلقاً قطع نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحثِ لفظی سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں
بلکہ صرف ونحو و لغتہ و معانی و بلاغتہ والے لفظوں کو اخذ کرتے اور اُن سے بحث کرتے
ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مجہول ایسا پیش آجائے کہ خود انسان اپنے غور سے
اُسکو معلوم نہ کرسکے تو ضرورتہً اُسکو دوسرے سے مدد لینی پڑیگی اور وہ دوسرا اُسکو بتائیگا
کہ فلاں فلاں معلومات کو اس طور پر ترتیب دینے سے یہ مجہول نکل آسکتا ہے لیکن وہ
دوسرا جو کچھ بتائیگا آخرکار لفظوں کے ذریعے سے بتائیگا۔ اِتنے لگاؤ سے منطق میں
بھی تھوڑی سی بحث متعلق الفاظ کی جاتی ہے وہ اِسی قدر کہ لفظ جو معنی پر دلالتہ
کرتا ہے یعنے جب کوئی لفظ بولتے ہیں اور سننے والا اُسکے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ دلالتِ
وضعی ہے یعنے اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور جب مخاطب کو
اُس خاص معنی کا اِفہام و اِعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے ہیں پس جب ایک لفظ

گھوڑے چار پائے تو سب آدمی چار پائے منطقی کہیگا کہ یہ استدلال شکل اول کے پیرایہ میں ہے۔ ایجاب صغریٰ کلیتہ کبریٰ تکرر حدِ اوسط۔ سب شرطیں موجود ہیں۔ نتیجہ ٹھیک ہے۔ لیکن اگر یوں کہئے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے تو فوراً منطقی بول اُٹھیگا کہ خبردار آگے نتیجے کا حوصلہ مت کرو۔ کلیتہ کبریٰ کی شرط مفقود ہے اور شکل غیر منتج۔ پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ منطق کا کیا کام ہے۔ اگر تم غلط مقدمات مان لوگے یا اُنکو صحیح فرض کر لوگے تو منطق سے یہ اُمید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کریگی۔ منطقیوں کی کٹھ حجتی مشہور ہے۔ سو یہ کچھ منطق کا قصور نہیں خود اُنکا ہی قصور ہے کہ غلط مقدمات سے استدلال کرتے اور آپس میں لڑے مرتے ہیں۔ اب پھر اصل مطلب کی طرف عود کرتے ہیں۔ معلوماتِ تصوری و تصدیقی موضوع علمِ منطق ہیں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مجہول کے دریافت کرنے کا ذریعہ ہوں کیونکہ صرف اسی حالت میں آدمی اُن معلومات میں خوض و غور کرتا ہے اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلوماتِ تصوری جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصوری کو معلوم کریں۔ اُس مجہول کے معرف اور قول شارح کہے جاتے ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مجہول کے بتانے والے اور اُسکے شرح کرنیوالے ہوئے۔ اور معلوماتِ تصدیقی جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصدیقی کو

کو علامتِ مفعولیّتہ فعل فاعل مفعول سب بلکہ یہ بات جُملہ فعلیّہ خبریّہ ہے - دیکھو صرفی
نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدود عمل کیسے جُدا و ممتاز ہیں
ابھی تیسرے صاحب منطقی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کا
تفتیش کرنا اُنکا کام ہے کہ لفظِ زید ہے یا دیز - بکر ہے یا کبر - مارا ہے یا مثلاً نارا -
فرض کرو کہ بجائے اِس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے
کبر کو نارا تو گو معنی نہ سمجھیں مگر صرفی نحوی کو اسمیں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی یہی کہیگا
کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوتے ہیں اور نارا ضرور صیغہ ماضی ہے - معنی تو میں نہیں
جانتا مگر نارنا مصدر معلوم ہوتا ہے - اِسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب درست
پائینگے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر موجود ہے
اِسمیں کچھ کلام نہیں کہ جُملہ فعلیّہ ہے - لیکن اگر مارا کی جگہ مارنا ہو تو صرفی حرف گیر ہوگا
زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کہو تو نحوی کہیگا کیا سرتاپا غلط بکتے ہو
غرضکہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفسِ طریقۂ استدلال اور
ترتیب مُقدمات میں جو غلطی ہو اُسکی اصلاح کرے اور شکل کی ہیئتہ کو واسطے
اِنتاج کے آمادہ و مُہیّا کر دے - لیکن اگر مُقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اِس سے
منطقی کو کچھ سروکار نہیں - مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب

و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال کرتا ہے۔ اور
دیکھا جاتا ہے تو خاص طرح مقدمات ترتیب دیکر باضابطہ نتیجہ نکالتا ہے۔ گو بیچارہ
یہ نہ بتا سکے۔ اور نہیں جانتا کہ اُسکا استدلال کس قیاس کے پیرایہ میں ہے
اُسکے مقدمات نے کون شکل پیدا کی ہے اور کون سے شرائط انتاج اُسمیں موجود ہیں
کیا تم نے بازاری خلقت سے لیکر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی پچ کرتے اور
دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہی استدلال و مناظرہ ہے اور
یہی علمِ منطق کا ماخذ اور اسکی اصل ہے۔ ایک بات دوسری یہ کہ ہر ایک علم کے
حدود ہوتے ہیں۔ مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بناوٹ سے
جسکو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھے۔ نحوی کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صُورتِ ترکیبی اور
لفظوں کے ملاپ اور اُسکے اثر پر نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے۔ صرفی تو
اِس بات میں اتنی ہی گفتگو کر سکتا ہے کہ زید۔ بکر۔ اسم ہیں اور مارا فعلِ ماضی ہے
صیغۂ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا اور وہ ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا
ہے کہ گویا زید بکر مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور
تعلق نہیں۔ اِسکے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو اُنھوں نے یہ سوچا کہ
زید فاعل ہے نے علامتِ فاعل موجود ہے۔ مارا اُس کا فعل ظاہر پڑا ہے بکر مفعول

کچھ صراحۃً بھی کرینگے۔ اول یہ کہ منطق کچھ ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعدِ صرف
نحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نئے نہیں بنائے۔ بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا
برتاؤ پہلے سے کرتے تھے اُنھیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دیکر جمع کردیا اور
اُس فن کا نام صرف و نحو رکھدیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں ان
قواعد کی رعایۃ کرتے ہیں۔ اگرچہ اُن قواعد اور اُنکی ترتیب و انتظام سے محض
ناواقف ہیں کیونکہ قواعدِ صرف و نحو بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں۔ اور
بول چال اُنکا ماخذ اور ان کی اصل ہے کچھ بول چال ان قواعد پر نہیں بنائی گئی
تم نے کتب صرف و نحو میں اکثر پڑھا ہوگا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلیۃ ٹوٹتا ہوا دیکھا
بیچارے صرفی اور نحوی شاذ و خلافِ قیاس کہکر اپنی جان بچا جاتے ہیں ۔
اِس کا سبب یہی ہے کہ سہولۃِ انضباط و استحفاظ کے لئے مواقع استعمال کو
تفتیش کرکے قواعدِ کلیۃ قرار دیلے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر
حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہدیا۔ اِسی طرح لوگ آپس کے مباحثے
اور استدلال میں پہلے سے قواعدِ منطق کا برتاؤ کرتے چلے آتے ہیں +
ارسطاطالیس نے اُنھیں قواعد کو منضبط کرکے منطق کی بنیاد ڈالی۔ اور وہ اِس
فن کا مدوّنِ اوّل ہوا نہ مُوجد۔ دیکھو جس طرح گنوار سے گنوار کی گفتگو میں بھی صرف

یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبے غور بھی کرتے ہیں فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی انسان
غلط کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلاء کی رایوں میں اختلاف واقع ہے۔ کوئی
کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھیری ہوئی ہے۔ آفتاب
گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دُنیا کو ایک دن بالکل فنا ہو جانا ہے۔ کوئی معتقد ہے
کہ نہیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابدالاباد تک چلی جائیگی۔ جب عقلاء کا یہ حال
ہے تو ولے برحالِ عوام۔ پس غور و فکر پر کیا بھروسا۔ رہا کوئی تدبیر کرنی چاہئے کہ
غلطی فکر کا انسداد ہو سکے اسکے لئے علمِ منطق ایجاد ہوا اور اُسمیں ایسے قواعد منضبط کئے
گئے کہ غور و فکر میں اگر اُن قواعد کی رعایۃ و پابندی ہو تو لے اِنسان غلطی سے
محفوظ رہے۔ پس عقل کی اِصلاح فکر کی تصیح اِس علم کا مقصود اصلی ہے۔ اور بڑا
عُمدہ مقصود ہے۔ اِنسان کو مخلوقاتِ عالَم پر وجہِ شرافۃ اور بزرگی یہی عقل ہے
اور جو چیز اس جوہرِ شریف کی اِصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیۃ سکھاتی ہے
اتھنس صاحب نے اپنی کتاب انگریزی میں منطق کی تعریفِ منطق کی غرض و غایۃ
اور منطق کے حدودِ عمل سمجھانے کو کیا ہی۔ قلّٰہ ودلّٰہ طور پر فرمایا ہے کہ جس طرح
زبانوں کے لئے علمِ صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصوّرات یعنی خیالاتِ انسانی
کی صرف و نحو علمِ منطق ہے تاکہ مُبتدی بخوبی سمجھ لے۔ ہم اِس مقام پر چند باتوں کی

ہوا وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم اُنکے تصوّر سے عاجز ہیں۔ یہی آسمان
جسکو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہے۔ اور یہی ہوا جس پر ہماری
حیٰوۃ کا اِنحصار ہے کون جانے کیا شئے ہے۔ سوچ بچار بہت کچھ کیا مگر آدمی کو
خود اپنی رُوح کا تصوّر صاف طور پر نہو سکا۔ یہ تو تصوّرات کا حال ہے تصدیقات
میں عقل انسان اِس سے زیادہ عاجز ہے۔ دیکھو زمین گول ہے یا آفتاب کے گرد
گھومتی ہے۔ دُنیا بے ثبات ہے قیامۃ کا آنا برحق ہے۔ اِس قسم کی ہزاروں
باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل برسوں اُنمیں غور کیا کرے اور پھر بھی شاید بے دلیل
اُسکو اطمینان کلی حاصل نہو ایک طرف تو اشکال اس درجے کا ہے دوسری طرف
بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے جیسے آدمی۔ گھوڑا۔ گائے
بکری سردی گرمی۔ کہ اِنکا تصوّر بے تامل ہر ایک کو ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ آفتاب
منبعِ نُور ہے۔ اور جتنے عدد جُفت ہوتے ہیں اُنکے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کی
تصدیقات کا اِذعان محتاجِ غور و تامل نہیں جس تصوّر اور تصدیق میں غور اور
تامل درکار نہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاج فکر ہو وہ نظری۔ جب ثابت ہوا کہ بہت
باتوں کے سمجھنے میں اِنسان کو غور و فکر کرنے کی ضرورۃ ہوتی ہے۔ تو اب دیکھنا
چاہئے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے

مثال میں پہلے نفسِ گرمی کا تصوّر۔ پھر مطلق اجزاء کے پھیلنے کا تصوّر۔ پھر اجزاء کے اُس پھیلنے کا تصوّر جو گرمی سے ہوں۔ ان سب کے بعد یہ حکم کہ گرمی سے اجزاء کا پھیلنا سچ ہے
وہ اصل تصور جس پر ہست یا نیست کا حکم لگاتے ہیں محکوم علیہ کہلاتا ہے اور جس بات کا حکم لگاتے ہیں محکوم بہ بولا جاتا ہے۔ اور دونوں کی نسبۃ کو نسبتِ حکمیہ کہتے ہیں۔ تصدیق کی تین مثالیں جو اُوپر لکھی گئی ہیں اُن میں محکوم علیہ محکوم بہ نسبتِ حکمیہ کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے ؎

مثال	محکوم علیہ	محکوم بہ	نسبتِ حکمیہ
گرمی	گرمی	اجزاء کا پھیلانا	اجزاء کا وہ پھیلاؤ جو گرمی سے ہو
رُوح	رُوح	فنا	فنائے روح
عالم	عالم	بقا	بقائے عالم

جب تم تصوّر اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو انسان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسمِ تصوّر ہوں یا از قسمِ تصدیق سب تو بدیہی نہیں ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے۔ کیا سینکڑوں ہزاروں باتیں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کی عقل اُن میں کام نہیں کرتی مثلاً کلیں اور طلسم اور شعبدے اور کیمیا اور بجلی اور روشنی اور جنات اور فرشتے اور آسمان اور ہوا

اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں۔ اور سمجھنے اور جاننے
کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے آ کھڑی ہوتی ہے چیزوں کی
صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں اُنھیں صورتوں کو تصوّر کہتے ہیں یعنی ہر ایک
چیز کے لئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وُہی خیال اُس چیز کا تصوّر ہے مگر جبھی تک
کہ نرا خیال ہی خیال ہو اور جب اُس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا
اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب منصوبہ ہو گیا۔ اور منصوبوں کا
نام تصدیق ہے مثلاً جب تک گرمی کا نرا خیال تھا تو تصوّر تھا اب فرض کرو کہ
آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیّت ہے کہ جس چیز میں
اثر کرتی ہے اُسکے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیّت کا حکم لگانا تصدیق
کہا جائیگا۔ پس تصدیق بھی ایک طرح کا تصوّر ہے مگر مع شے زائد یعنی اُسمیں
حکم زیادہ ہوتا ہے۔ کچھ یہ ضرور نہیں کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ حکم سلبی بھی
ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ روح کو فنا نہیں ۔ عالم کو بقا نہیں ٭

تصدیق تین تصوروں سے مرکب ہوتی ہے۔ اور چوتھا حکم ہوتا ہے مثلاً
روح کو فنا نہیں اس مثال میں پہلے رُوح کا تصوّر پھر فنا کا تصوّر پھر فنا اور رُوح کی
نِسبت یعنی فنائے رُوح کا تصوّر اسکے بعد یہ حکم کہ فنائے روح صحیح نہیں۔ یا مثلاً گرمی کی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آدمی کا ذہن بمنزلے آئینے کے ہے جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجائے اُسکا عکس مُنطبع ہوجاتا ہے اِسی طرح آدمی کے ذہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا خیال پیدا ہوتا ہے مگر آدمی کے ذہن کے لئے آئینے کی مثال خوب ٹھیک نہیں کیونکہ آئینے میں تو صرف اُنھیں چیزوں کا عکس مُنطبع ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آسکتی ہیں اور عکس کے مُنطبع ہونے کے لئے آئینے کی محاذاۃ (مقابل) الگ شرط ہے۔ مگر آئینۂ ذہن میں وہ قدرتی جلا ہے کہ مرئیات تو مرئیات جو چیز آنکھ میں نہ آسکے جس کا عکس آئینے پر نہ پڑسکے انسان کا ذہن اُسکے خیال کو بھی قبول کرسکتا ہے۔ مثلاً گرمی اور سردی دو کیفیتیں ہیں جنکو آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلب کا بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویر اُسمیں رونما نہیں ہوسکتی۔ پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی گرمی اور سردی کو خوب سمجھتا ہے

اُس میں بلند پروازی مرزا صاحب نے مصطلحات کو بھی بدلا مگر بے لطف جیساکہ فہرست ذیل سے جو صرف نمونے کے طور پر انتخاب کرلی گئی ہے ظاہر ہوگا +

مُصطلحاتِ مُتعارفہ	مُصطلحاتِ ایجادِ قتیل	مُصطلحاتِ مُتعارفہ	مُصطلحاتِ ایجادِ قتیل
تصدیق	جیوں کا تیوں	مَوضُوع	بول
محمُول	بھرپُور	مُوجبہ	پُورا جوڑ
سالبہ	پُورا توڑ	جُزئی	اچھوتی
عمُوم وخصُوص مُطلق	اکہری اُونچ نیچ	عمُوم وخصُوص من وجہ	دوہری اُونچ نیچ
حد	اصل اصل	رسم	باہر باہر
مَوضُوعِ علم	ٹھکانا	معنی	مُراد کا گھر
خاصّہ	اپنا اپنا کام	تباین	وُہ اَور وُہ اَور

مَیں نے اِس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری رائے میں اُردو کو ابھی تک وہ وسعت حاصل نہیں ہوئی کہ مُصطلحات علُوم کے لئے اِس زبان میں الفاظِ مُناسب مِل سکیں۔ علاوہ اِسکے تو عربی زبان اجنبی ہے مگر نا آشنائے محض بھی نہیں اوّل تو عربی کے سیکڑوں ہزاروں لفظ روزمرّہ اُردو میں داخل ہیں۔ دوسرے ازبسکہ سالہائے دراز تک عربی کا چرچا بڑے زور و شور کے ساتھ اِس مُلک میں رہ چکا ہے۔ اُس کی آواز گو پست ہوگئی ہے مگر خُدا نخواستہ ناپَید بھی نہیں ہوئی فقط

العبـــــــد

نذیر احمد وفقہ اللہ التزود لغد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

{ اَللّٰھُمَّ اَرِنَا حَقَائِقَ الْاَشْیَاءِ کَمَا ھِیَ ؕ }

الحمد للہ کہ اُردو اب وہ اُردو نہیں رہی جس میں میر حسن کی مثنوی اور میر اَمّن کی چار درویش اور
میرزا رفیع السودا کی کلیات کے سوائے علمی کتاب ڈھونڈو اور نہ ملے۔ جستجو کرو اور بہم نہ پہنچے۔ تلاش
کرتے رہو اور دستیاب نہو۔ فیضِ توجہ حکام وقت سے علوم و فنون کی صدہا کتابیں اُردو میں بن
گئیں اور بنتی جاتی ہیں۔ کالج تو کالج کسی دیہاتی مکتب میں بھی جا نکلو تو دیکھو گے کہ لڑکے گو تصیح
الفاظ اور تفرقۂ مخارج اور حلِ لُغات پر قادر نہیں۔ تاہم ہر ایک کے دماغ میں معلوماتِ سُودمند اور بکار آمد کا
ایک ذخیرہ ہے۔ سوال کا جواب معقول دیتا ہے مگر اپنی زبان میں۔ اور بات ٹھکانے کی بتاتا ہے
مگر اپنی بولی میں۔ کیا قوانین نافذۂ وقت کے احکام ہدایہ کے مُعاملات اور متوں کی متاکتیں اس سے
کچھ کم دقیق ہیں۔ مگر گاؤں کے پرچونیے سے لیکر سیٹھ لکھمی چند تک۔ گوڑیٹ سے لیکر ہندوستانی
مجسٹریٹ تک۔ غریب کاچھی سے لیکر بڑے سے بڑے تعلقہ دار تک۔ اہلِ مُعاملہ۔ وکیل۔ مُختار
کارندے۔ گماشتے۔ پیروکار سبھی تو بقدرِ تعلق انہیں غور کرتے ہیں ؛ (مصرع) فکرِ ہر کس بقدرِ ہمت اوست
غرض اب وہ وقت آپہنچا اور وہ زمانہ آگیا کہ مُشکل سے مُشکل مضمون اور پیچیدہ سے پیچیدہ مطلب
بھی ہم اپنی ہی زبان میں مُباحثہ اور مُناظرہ کرتے ہیں۔ پس کیا ایسی حالت میں زبانِ اُردو
منطق کی حاجتمند نہیں۔ نہیں سخت حاجتمند ہے۔ دعوے کا اِثبات۔ حق کا مُطالبہ۔ استحقاق
کی حفاظت۔ دلیل کی اُستواری۔ مطلب کی تائید۔ اِعتراض کی تردید۔ اِلزام کا دفیعہ۔ فریب کی
پردہ دری۔ مُغالطہ کا اِفشا۔ غرضکہ احقاقِ حق و اِبطالِ باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں ؛
یہی حاجت دیکھکر مَیں نے اِس رسالہ اُردو میں ضروری مسائل علمِ منطق جمع کئے۔ باتیں وہی
ہیں جو قطبی اور اُس سے فروتر کتابوں میں ہیں۔ طرز ادا میرا ہے۔ اور ایک انگریزی
رسالۂ منطق جناب افضل العلما ایم کیمسن صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا کچھ
اُس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی ملکر ایک شانِ خاص پیدا ہوگئی ہے۔ خدا کرے
کہ ناظرین کو پسند اور سُودمند ہو ؛

شاید سب سے پہلے مرزا قتیل نے اِس فن کو زبانِ اُردو میں قلمبند کیا تھا۔ پہلا قصد اور

گورکھپور کی نسبت اپنی رائے کی یادداشت پیش کی تھی پہنچا - اور اُسکے جواب میں آپکو اطلاع دیتا ہوں کہ اس کتاب کی نسبت جو آپ خیال فرماتے ہیں کہ زبانِ اُردو میں منطق کی ایسی ایک کتاب کی بہت ضرورۃ تھی - اور غالب ہے کہ یہ رسالہ مبتدیوں کو نافع ہوگا - جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر آپ کی اس رائے سے متفق ہیں - طرز ادا مطلب سلیس اور معقول معلوم ہوتا ہے - اور پانسو روپے کا انعام بھی مصنف کی لیاقت سے کچھ زیادہ نہیں - اس ضمن میں ایک بات یہ بھی قابلِ تذکرہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف بے اسکے تو ہو نہیں سکتی کہ اس کا مؤلف زبانِ انگریزی سے بخوبی واقف ہو اور فارسی اور عربی میں بھی استعداد کامل رکھتا ہو - پس یہ کتاب اُس غرض خاص کی ایک تمثیل ہے جس کا حاصل کرنا جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کو مرکوز خاطر تھا - اور جناب ممدوح اور منتظمانِ یونیورسٹی کلکتے کے درمیان میں جو اس امر کی نسبت مراسلۃ ہوئی تو جناب ممدوح اسی بات کی تائید پر تھے کہ اس ملک میں خطابِ فضیلۃ حاصل کرنے کے لئے جسقدر انگریزی دانی بالفعل شرط ہے اگر اُسمیں کچھ کمی کردی جائے تو غالب ہے کہ مصنفین کا ایک نہایۃ بکار آمد گروہ ایسا تیار ہوگا جنکو چاہئے زبانِ انگریزی بی اے یعنی عالم العلوم کے درجے تک نہ آتی ہو - مگر تاہم اتنی انگریزی جانتے ہونگے کہ اُنکے خیالات کو جلا دینے اور اُنکی قوۃِ بیانیہ کو مالا مال کردینے کے لئے کافی ہے - اُنکی انگریزی دانی میں گو ذرا سی خامی ہو مگر مشرقی زبانوں میں اُنکو ایسی قدرۃِ کاملہ حاصل ہوگی کہ اعلیٰ درجے کی انگریزی دانی مشروط ہونے کی صورۃ میں اُس کا حاصل کرنا ناممکن تھا - نذیر احمد اسی طرح کے تعلیم یافتہ عالم کا ایک نمونہ ہے - اور جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کے نزدیک سررشتۂ تعلیم کے عمدہ ترین مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ اس قسم کے مصنفوں کا ایک گروہ تیار کرے جیسا کہ مرآۃ العروس اور مبادی الحکمۃ کا مصنف ہے - جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر پانسو روپے انعام منظور فرماتے ہیں اور یہ اُنکو اسکی بھی اجازۃ دیتے ہیں کہ تعلیم کو جسقدر کتابوں کی ضرورۃ ہو آپ تجویز فرمائیں ✦

مرقوم ۲۴ مارچ ۱۸۷۱ء مقام جھونسی

العبد

ایف ہنوی قائم مقام سکرٹری درجۂ دوم گورنمنٹ ممالک شمالی و مغربی

طرز تحریر پاکیزہ ہے۔ اور اُسکے بیان میں اتنا زور ہے کہ لفاظی اور تکریر عبارۃ کے بدون ادائے مطلب ہو سکتا ہے۔ اور جس لیاقۃ و استعداد کے طالب العلموں کے لئے اُس نے یہ کتاب لکھی ہے وہ اُنسے ذاتی شناسائی رکھتا ہے کیونکہ وہ آپ سرشتۂ تعلیم میں نوکری کر چکا ہے۔ یہ کتاب مولوی ذوالفقار علی کی نظر سے بھی گزر چکی ہے جو ان اطراف میں اس فن کی کتابوں پر رائے دینے کی شاید سب سے زیادہ لیاقۃ رکھتے ہیں اُنکے نزدیک یہ کتاب بے نقص ہے۔ اور خصوصاً اُنکو وہ نئی قسم کی مثالیں بہت پسند آئیں جو کسی قدر میرے ایما کے مطابق لکھی گئی ہیں اور اسیوجہ سے مجھکو پہلے یہ تردد تھا کہ شاید اس طرح کی مثالیں ہندوستانی طلبہ کو مطبوع نہوں۔ مولوی ذوالفقار علی اس کتاب کی طرز ادا اور صحۃ مطالب کی بھی مدح کرتے ہیں۔ اور اگرچہ خود انگریزی نہیں جانتے تاہم وہ اُن قاعدوں کو پڑھکر بہت خوش ہوئے جو اہل یورپ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جن کی طرف جا بجا اس رسالے میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب رفتہ رفتہ [illegible] تحصیلی اور نارمل مدارس میں جاری ہونی چاہئے۔ اور میں سفارش کرتا ہوں کہ مصنف کو [illegible] سرکار سے بطور انعام عطا کیا جائے اور سررشتۂ تعلیم میں جسقدر جلدوں کی ضرورت ہو [illegible] خرید کی جائیں ؛

حررہ۔ ایم کیمسن ڈائرکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی

تقریظ جناب مستطاب معلی القاب نواب سر ولیم میور صاحب بہادر۔ کے سی۔ ایس۔ آئی لفٹنٹ گورنر ممالک شمالی و مغربی

[چٹھی گورنمنٹ نمبری ۱۴۱ ۹ الف سنہ ۱۸۷ عیسوی۔
نام افضل العلما ایم کیمسن صاحب بہادر ڈائرکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی]

گورنر بہادر کے ارشاد کے مطابق عرض کرتا ہوں کہ آپ کا ڈاکٹ نمبری ۱۸۷ کے ساتھ آپ نے کتاب مبادی الحکمۃ مؤلفہ مولوی نذیر احمد ڈپٹی کلکٹر